ŒUVRES

DE

SAINT ALPHONSE-MARIE

DE LIGUORI

PARIS. — IMPRIMERIE Vve P. LAROUSSE ET Cie
49, RUE NOTRE-DAME-DES-CHAMPS, 49

ŒUVRES

DE

SAINT ALPHONSE-MARIE

DE LIGUORI

ÉVÊQUE ET DOCTEUR DE L'ÉGLISE

Traduites de l'italien et mises en ordre

PAR

MM. LES ABBÉS VIDAL, DELALLE ET BOUSQUET

Nouvelle édition, revue et corrigée

PAR

M. l'abbé A.-C. PELTIER

Chanoine honoraire de Reims et de Saint-Denis de la Réunion

TOME SIXIÈME DES ŒUVRES

PREMIER DE LA PARTIE MORALE



PARIS

LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR

13, RUE DELAMBRE, 13

1877

BUT

QUE S'EST PROPOSÉ L'AUTEUR, ET QU'IL FAUT LIRE

POUR AVOIR L'INTELLIGENCE DE L'OUVRAGE.

Il est à propos de faire connaître avant tout le reste le but de cet ouvrage, et quel en sera le contenu. J'avais fait imprimer à Naples un grand ouvrage de théologie morale qui, en dernier lieu, a été réimprimé à Venise par M. Remondini, avec quelques additions de ma main, en trois volumes *in folio*, et que beaucoup de pays de l'Europe ont accueilli avec bienveillance.

Cet ouvrage m'a coûté environ quinze années de travail, employées à lire et à discuter les opinions d'un très-grand nombre d'auteurs qu'il m'a fallu étudier : parmi eux j'en ai rencontré de trop indulgents, qui, entraînés par un faux zèle de faciliter le salut des âmes, ont trop accordé à la liberté, au préjudice des lois divines et ecclésiastiques ; d'autres, au contraire, qui, indignés d'une telle condescendance, ont donné dans l'excès opposé d'une rigueur désespérante. C'est ici que mon travail a été le plus pénible : car il m'a fallu faire, au milieu de cet amas confus d'opinions diverses, un choix de celles qui, d'un côté, maintiennent le mieux l'obéissance due aux préceptes de Dieu et de l'Eglise, et, de l'autre, n'y ajoutent pas des fardeaux que Dieu n'a point imposés, en obligeant chacun à une perfection qui, vu la faiblesse humaine, est moralement impossible au commun des fidèles. Mettant donc à profit la lecture de tous ces auteurs, que je me suis appliqué à lire

sans partialité, et aussi l'expérience de plus de trente années de confessions et de missions, j'ai composé l'ouvrage dont je viens de parler, pour l'instruction des jeunes membres de ma congrégation. Mais comme il n'est pas facile à beaucoup d'entre eux de se procurer ou de lire un ouvrage aussi volumineux et aussi diffus, j'ai jugé convenable, pour répondre d'ailleurs au désir que m'en ont témoigné plusieurs personnes, de mettre au jour ce petit traité. En le composant, j'ai eu pour but principal de donner une instruction pratique pour administrer convenablement le sacrement de pénitence ; mais, considérant que dans la pratique on ne peut administrer ce sacrement comme il faut, ni bien diriger les âmes, sans la connaissance des principes et même des doctrines et des questions les plus importantes de la morale, j'ai eu soin, dans des sommaires sur tous les traités de cette science, d'exposer avec précision et clarté ce qui doit suffire pour l'instruction nécessaire à un confesseur, en mentionnant à leurs places les décrets des canons et des bulles pontificales, ainsi que les décisions des congrégations romaines, dont se sont occupés bien peu d'auteurs. Je n'ai donné qu'une médiocre étendue à cet ouvrage, afin qu'on puisse se le procurer à peu de frais ; et de plus, je l'ai écrit en langue vulgaire, afin que la lecture en soit plus facile et l'étude plus simplifiée : d'autant plus qu'il s'y trouve beaucoup de choses de pratique, que l'on comprend avec plus de facilité quand on les lit dans l'idiome vulgaire. Quant à l'ordre que j'ai adopté : en premier lieu, je parlerai des préceptes du Décalogue et de l'Eglise ; en second lieu, je traiterai des sacrements et des censures ; en troisième lieu, je parlerai des priviléges, et de la faculté qu'ont les évêques et les prélats réguliers de donner l'absolution des censures et des cas réservés ; en quatrième lieu, je parlerai de la manière dont le confesseur doit se conduire dans la pratique avec des pécheurs exposés à quelque occasion prochaine de faillir, ou habitudinaires ou de récidifs, ainsi qu'avec les personnes de toutes conditions, telles que les ignorants, les enfants, les sourds, les moribonds, les condamnés à mort, les possédés,

les jeunes filles et les autres personnes du sexe. Dans ce petit ouvrage, non-seulement j'ai reproduit, quoique en abrégé, toute l'essence de ma Théologie morale, mais encore j'y ai consigné plusieurs choses qui ne se trouvent pas dans mon grand ouvrage.

Et tout cela, je l'ai fait pour la gloire de Jésus et de Marie.

AVERTISSEMENT AU LECTEUR.

On ne doit pas préjuger que j'adopte dans le cours de cet ouvrage certaines opinions, dès lors que je ne les réprouve pas; car il m'arrivera de les reproduire fidèlement avec leurs raisons et les noms des auteurs qui les soutiennent, uniquement afin que les lecteurs puissent dans leur prudence en apprécier la valeur.

Je préviens aussi que, quand j'appelle quelque opinion plus vraie que son opposée, c'est que je ne considère pas cette dernière comme probable, sans cependant en décider positivement l'improbabilité. De même, quand je donne une opinion pour plus probable, sans porter de jugement sur la probabilité de sa contradictoire, ou encore, quand je dis de celle-ci que je n'ose pas la rejeter, je n'entends pas pour cela en admettre la probabilité, mais seulement m'en remettre au jugement des personnes instruites.

INTRODUCTION

Une grande récompense, un salut assuré sont certainement réservés aux bons confesseurs qui travaillent à la conversion des pécheurs. C'est ce que saint Jacques nous assure dans le verset suivant, qui est le dernier de toute son épître : « Celui qui ramène un pécheur des erreurs de sa vie, sauvera son âme (sa propre âme, comme le veut le texte grec) de la mort, et couvrira la multitude de ses propres péchés [1] » Mais la douleur de l'Eglise, c'est de voir la perdition d'une foule de ses enfants causée par les mauvais confesseurs, puisque c'est principalement de leur bonne ou mauvaise direction que dépend le salut ou la perdition des peuples. « Qu'on nous donne de bons confesseurs, disait saint Pie V, et l'on verra s'opérer la réforme complète des chrétiens [2] » Il est certain que, si dans tous les confesseurs on rencontrait la science et la sainteté qui conviennent à un ministère si important, le monde ne serait pas si infecté par le péché, et l'enfer n'engloutirait pas un aussi grand nombre d'âmes. Et par *sainteté*, je n'entends pas ici seulement cette sainteté habituelle, qui constitue simplement l'état de grâce, mais une sainteté positive, telle qu'elle convient à un ministre de la pénitence ; sainteté qui lui est aussi nécessaire qu'une nourriture abondante l'est à une nourrice, tant pour se soutenir elle-même, que pour nourrir l'enfant qu'elle allaite. Car il lui faut diriger les consciences des autres, sans pécher lui-même ou par trop de

1. Qui converti fecerit peccatorem ab errore viæ suæ, salvabit animam suam (*a*) a morte, et operiet multitudinem peccatorum (JOAN., v, 20).

2. Dentur idonei confessarii, ecce omnium christianorum plena reformatio.

a) Vulg. ejus, c'est-à-dire l'âme du pécheur converti. Les deux sens sont également vrais. (*L'éditeur.*)

condescendance, ou par trop de rigueur; traiter tant de grandes plaies infectes, sans s'en laisser infecter, y porter le feu, se mettre en rapport avec des femmes et de jeunes personnes en les écoutant confesser leurs fautes les plus honteuses, sans en recevoir aucune atteinte; parler avec force aux hommes les plus considérables, sans se laisser vaincre par le respect humain : en un mot, être rempli de charité, de mansuétude et de prudence. Or, pour posséder toutes ces qualités, il a besoin d'une sainteté plus qu'ordinaire, et qu'il n'acquerra jamais, s'il n'est pas un homme d'oraison, pour ainsi dire, faisant sa méditation de tous les jours; autrement, il n'aura pas les lumières et les grâces nécessaires pour bien remplir un ministère aussi redoutable, et, comme on a coutume de dire, « lourd à porter même pour des épaules d'anges. »

Outre la sainteté ou la bonté morale, le confesseur, étant le juge des consciences, est obligé aussi, comme on l'a dit plus haut, de posséder la science nécessaire pour bien juger. C'est pour cela que j'ai trouvé à propos de consigner brièvement dans cet opuscule, non-seulement tout ce qui concerne la pratique, mais encore les notions les plus importantes et les plus nécessaires qui se rapportent aux principaux traités de la morale, en y joignant les définitions, les principes, et même les textes des lois civiles et canoniques, et de plus les décrets contenus dans les bulles des saints pontifes, et les déclarations des congrégations romaines : on y trouvera en outre les doctrines les plus nécessaires et les plus accréditées; quant aux matières sujettes à plus de difficultés, mon lecteur pourra recourir, pour les étudier, à ma Théologie morale, dans laquelle il les trouvera discutées avec leurs raisons et les citations des auteurs qui les ont traitées : je ne ferai ici que les indiquer, autant qu'il suffira pour mettre le lecteur à même d'en apprécier l'importance. Quelques opinions que nous embrassons ici pourront lui paraître ou trop rigides, ou trop indulgentes; mais je l'invite, avant de les condamner, à parcourir sur de tels points mon grand ouvrage imprimé déjà plusieurs fois à Naples et à Venise, et auquel je renvoie fréquemment,

parce qu'en y lisant les raisons mêmes et les textes des docteurs qui les défendent, j'espère qu'elles ne lui paraîtront plus si étranges ni si mal fondées.

Dans tout le cours de cet ouvrage, si l'on rencontre quelques citations sans noms d'auteurs, c'est que je voudrai parler de ma Théologie morale.

INSTRUCTION ET PRATIQUE

POUR LES CONFESSEURS

OU RÉSUMÉ DE LA THÉOLOGIE MORALE.

CHAPITRE PREMIER.

REMARQUES SUR LE TRAITÉ DE LA CONSCIENCE.

1. Quelle est la règle, soit prochaine, soit éloignée, des actes humains?
2. Division et subdivision de la conscience.

I. La première règle des mœurs, c'est la loi divine, à laquelle ensuite la conscience doit se conformer ; mais, comme la bonté ou la malice de nos actions nous apparaît telle que la conscience nous les représente, il s'ensuit que la loi divine est la règle simplement éloignée, ou matérielle, de nos actions, tandis que la conscience en est la règle formelle et prochaine, comme l'enseigne saint Thomas, lorsqu'il dit que la raison humaine est la règle de la volonté humaine, et la mesure de sa bonté[1] Le même saint docteur dit dans un autre endroit encore plus positivement : « Un acte humain est jugé bon ou mauvais, suivant la manière dont la raison représente l'objet vers lequel la volonté se porte, et non point suivant l'objet matériel de l'acte[2] » C'est pourquoi nous traiterons de la conscience, dans ce premier chapitre, et des lois dans le second.

II. Pour parler donc d'abord de la conscience, nous avons besoin de faire plusieurs distinctions, et premièrement de ne pas confondre la conscience avec la syndérèse. La syndérèse

1. Ratio humana est regula voluntatis humanæ, ex qua ejus bonitas mensuratur.

2. Actus humanus judicatur virtuosus, vel vitiosus, secundum bonum apprehensum, in quod voluntas fertur, et non secundum materiale objectum actus.

est la connaissance des principes généraux, tels que ceux-ci : Qu'on doit honorer Dieu ; qu'on doit fuir le mal; qu'on ne doit pas faire aux autres ce que nous ne voudrions pas que l'on nous fît à nous-mêmes. D'autre part, la conscience est le jugement pratique que l'on forme, d'après ces principes, sur ce qu'on doit faire ou éviter actuellement, suivant les circonstances présentes où l'on se trouve; c'est pourquoi on la définit de cette manière : « La lumière de la raison, en tant qu'elle nous dicte ce que nous devons faire, ou éviter, en tel ou tel cas particulier[1]. »

En second lieu, nous devons distinguer diverses sortes de conscience, savoir : la conscience droite, erronée, perplexe, scrupuleuse, douteuse et probable : nous parlerons séparément de chacune d'elles

PREMIER POINT.

De la conscience droite, erronée, perplexe, ou scrupuleuse.

3. De la conscience droite. — 4. De la conscience erronée. — 5. S'il peut y avoir ignorance des préceptes de la loi naturelle. — 6. Si le désir de commettre une action qu'on sait être défendue, peut n'être pas péché. — 7. De la conscience perplexe. — 8-11. De la conscience scrupuleuse.

III. La conscience droite est celle qui dicte le devoir conformément à la vérité : agir contre ce qu'elle prescrit, c'est pécher sans aucun doute.

IV La conscience erronée est celle qui dicte une chose fausse. La conscience erronée se divise en invincible, et vincible ou coupable. Elle est invincible, lorsqu'aucun doute ou soupçon d'erreur ne se présente à l'esprit; alors nous nous trouvons obligés d'agir d'après elle, puisqu'elle est la règle prochaine de nos actions (comme nous l'avons dit plus haut), et que c'est d'après cette règle que nous devons agir. Elle est vincible, au contraire, quand il se présente à l'esprit quelque doute qu'on pourrait être dans l'erreur, et que, malgré l'obligation où l'on est de le vaincre, on néglige le soin ordinaire

1. Dictamen rationis, quo judicamus quod hic et nunc agendum vel fugiendum.

(sans être pourtant le plus exact possible) qu'on est obligé d'employer pour découvrir la vérité. Celui qui agit avec une conscience ainsi disposée, pèche toujours, n'importe qu'il agisse contre la loi, ou seulement contre sa conscience.

V On demande à ce propos si l'on doit admettre une ignorance invincible des préceptes de la loi naturelle. Si cette ignorance est invincible, les actes qui en résultent ne peuvent être coupables, comme le prouve la condamnation de cette proposition de Michel Baïus, qui est la deuxième des trente et une propositions frappées d'anathème le 7 décembre 1690 par Alexandre VIII : « Quoiqu'on puisse admettre une ignorance invincible du droit naturel, elle ne peut, dans l'état de nature déchue, excuser du péché formel [1] » Nicole a reproduit [2] la même erreur sous le nom de Wendroch, en disant, « qu'une semblable ignorance est le châtiment du péché originel ; » mais cela avait déjà été condamné dans Baïus (*a*). Il nous reste donc seulement à examiner si l'on doit admettre une ignorance invincible de quelques préceptes de la loi naturelle. Je répondrai, contrairement à Sinnich et à un petit nombre d'autres auteurs, mais en m'attachant au sentiment commun, que soutiennent saint Antonin, Soto, Maldonat, Suarez, Azor, Sanchez, Gammache, Duval, Wigandt, et Gonet, qui regarde avec raison la proposition contraire comme singulière et improbable, et beaucoup d'autres docteurs, parmi lesquels il faut compter le savant cardinal Gotti [3], qu'il faut distinguer les premiers principes avec leurs conséquences immédiates, de leurs conséquences médiates ; et cela posé, nous disons, en suivant le sentiment des docteurs cités, qu'à l'égard des premiers principes, ou bien des préceptes principaux de la loi naturelle, qui sont connus par eux-mêmes et dictés par la syndérèse, tels que ceux qui ont été indiqués plus haut : « Dieu doit

1. Tametsi datur ignorantia invincibilis juris naturæ, hæc in statu naturæ lapsæ non excusat a peccato formali.

2. *In diss. de probab.*, ad fin. epist. v. Montaltii, ap. Cont. Tourn., t. I, p. 12.

3. Tom. II, tr. 4, q. 1, dub. 4, n. 17, ex D. Thom., 1-2, q. 19. art. 6. Adde Tourn., *Mor.*, t. I, p. 14, qui citait D. Thom. et D. Aug.

a) Prop. 67, 68, etc. (*Note de l'éditeur.*)

être honoré, etc., » on ne saurait admettre une ignorance invincible. Quant aux conséquences immédiates, ou prochainement déduites des premiers principes, telles que sont les préceptes du Décalogue, on ne doit point admettre d'ignorance invincible, excepté dans des êtres tout à fait grossiers, et cela pour un temps bien limité, ou à moins qu'il ne s'y trouve une circonstance en apparence honnête. Quant aux conséquences médiates ou éloignées, déduites par le raisonnement des préceptes du Décalogue, telles que la défense relative à l'usure, le précepte d'éviter le scandale, et autres choses semblables, dans ce cas nous disons qu'il peut exister une ignorance invincible, et par là même innocente, quand cependant, comme nous l'avons dit plus haut, une étude raisonnable de la question n'a pu dissiper le doute. Le lecteur peut voir, dans ma Théologie morale [1], les preuves de cette assertion principalement basée sur l'autorité de saint Thomas [2], qui dit, dans le passage cité, « que l'ignorance n'excuse pas entièrement de péché en deux sortes de cas, dont la première a rapport à la chose ignorée, et la seconde à l'ignorance elle-même. Par rapport à la chose ignorée, l'ignorance (et ici le Docteur angélique veut parler de l'ignorance du fait), l'ignorance, dit-il, peut être coupable, quand, par exemple, un homme frappe son semblable sans savoir que c'est son père. En ce cas l'ignorance excuse du péché contraire à la piété filiale, mais non du péché contraire à la charité. En second lieu, l'ignorance peut être coupable considérée en elle-même, à savoir quand elle est volontaire, soit *directement*, comme quand quelqu'un veut rester dans l'ignorance pour pécher avec plus de liberté ; soit *indirectement*, quand on néglige d'acquérir la connaissance de ce qu'on doit savoir, soit pour s'épargner la peine de cette étude, soit pour ne pas nuire à ses autres occupations. Cette négligence qu'on y met rend alors l'ignorance volontaire, et dès lors coupable ; d'où saint Thomas conclut que, si l'ignorance n'est pas volontaire, soit parce qu'elle est invincible (notez ce mot) soit parce qu'elle concerne des choses que l'on n'est

1. Lib. I, n° 169. — 2. 1-2, q. 76, a. 3.

pas tenu de connaître, alors elle est absolument exempte de péché[1] En disant donc que l'ignorance est absolument exempte de péché, soit lorsqu'elle est invincible, soit lorsqu'elle concerne des choses que l'on n'est pas obligé de savoir, le Docteur angélique affirme comme certaines deux vérités : la première, qu'on peut admettre une ignorance invincible même par rapport aux choses que l'on est obligé de savoir; la seconde, que cette sorte d'ignorance empêche absolument l'action d'être coupable. Le père Lacroix confirme cette doctrine par l'autorité de saint Bonaventure et d'Albert le Grand. On peut y joindre à l'appui la condamnation portée contre la deuxième proposition citée plus haut, et qui est de Baïus. On doit, en effet, en conclure que l'Eglise admet, ou du moins regarde comme très-probable, la possibilité d'une ignorance invincible même à l'égard de la loi naturelle; car si elle pensait autrement, elle n'aurait point déclaré que l'ignorance invincible excuse l'homme de péché, en prenant pour objet de sa décision un cas tout à fait chimérique.

VI. Quelques docteurs excusent de péché mortel celui qui croirait que l'acte seul est coupable, et non le désir de l'acte, (et se bornerait en conséquence à le désirer) : mais je ne pourrai jamais acquiescer à cette opinion, car je ne puis comprendre comment il peut se faire que celui qui sait déjà qu'un acte, tel que celui de la fornication, par exemple, est un péché, peut sans se rendre coupable désirer de propos délibéré de l'accomplir. Il me paraît impossible qu'on puisse croire ne pas pécher, quand on désire de propos délibéré commettre un acte que l'on sait fort bien être une offense faite à Dieu[2]

1. Alio modo potest hoc contingere ex parte ipsius ignorantiæ; quia scilicet ipsa ignorantia est voluntaria : vel directe, sicut cum aliquis studiose vult nescire aliqua, ut liberius peccet : vel indirecte, sicut cum aliquis propter laborem, vel propter alias occupationes, negligit addiscere id, per quod a peccato retraheretur. Talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam, et peccatum, dummodo sit eorum quæ quis scire tenetur, et potest; et ideo talis ignorantia non totaliter excusat a peccato. Si vero sit talis ignorantia, quæ omnino sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia est ejus, quod quis scire non tenetur, talis ignorantia omnino excusat a peccato.

2. Cf. lib. I, nº 9.

VII. La conscience est *perplexe*, lorsqu'on se trouve placé entre deux préceptes, par exemple, celui qui recommande de sauver la vie à son prochain, et celui qui défend de jurer contre la vérité, et qu'on ne sait à quoi se résoudre. Que doit-on faire alors? On doit 1° si on le peut, consulter d'abord des hommes éclairés. 2° Si on ne le peut pas, on doit choisir le moindre mal, en évitant la transgression d'un précepte naturel, plutôt que celle d'une loi positive, soit humaine, soit même divine. 3° Enfin, si l'on ne peut reconnaître de quel côté se trouve le moindre mal, on ne péchera pas, quelle que soit la détermination qu'on prenne, parce qu'alors on manquera de la liberté nécessaire pour pécher.

VIII. La conscience *scrupuleuse* est celle qui, sans de justes motifs, mais par une vaine appréhension, craint souvent de pécher là où il n'y a pas de péché à craindre. Les docteurs ont indiqué plusieurs moyens de guérir le scrupule ; mais il est certain que le remède le plus puissant (le remède unique, comme le dit fort bien le père Segneri), c'est après la prière une obéissance entière à son directeur. En conséquence, le confesseur doit avant tout persuader, autant qu'il le peut, à son pénitent les deux choses suivantes : la première, qu'il marche en toute sûreté devant Dieu, s'il obéit exactement à son père spirituel, tant qu'il n'est pas évident qu'il y ait péché, parce qu'alors il n'obéit pas à l'homme, mais à Dieu lui-même, qui a dit : « Celui qui vous écoute, m'écoute. » C'est ce qu'enseignent tous les docteurs et les maîtres de la vie spirituelle, avec saint Bernard, saint Antonin, saint François de Sales, saint Philippe de Néri, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint Ignace de Loyola, le bienheureux Denis Rickel ou le Chartreux, le bienheureux Humbert, le vénérable Avila, le grand Gerson, etc. La seconde chose dont il faut instruire le pénitent, c'est que le plus grand scrupule qu'il doive se faire, c'est de ne pas obéir, à cause du grand danger auquel il s'expose, non-seulement de perdre la tranquillité d'âme, la dévotion, son avancement dans la vertu, mais encore la raison, la santé, et ce qui est pire, son âme elle-même : car les scrupules pourraient le

réduire à un tel désespoir, qu'il finirait par se suicider, comme cela est malheureusement arrivé à un grand nombre de personnes, ou bien par se jeter dans toutes sortes de vices. De plus, le confesseur doit insinuer à un pénitent scrupuleux, comme le recommande le docte auteur de l'*Instruction pour les nouveaux confesseurs* [1], que l'on ne doit pas entrer en compte avec Dieu, comme on dit, la plume en main, puisque Dieu veut pour notre bien que nous vivions dans l'incertitude de notre salut : ainsi, tout en apportant une application raisonnable à ne pas l'offenser, nous devons nous abandonner à sa miséricorde ; et reconnaissant que nous ne pouvons nous sauver que par sa grâce, nous devons la lui demander toujours avec persévérance, confiance et tranquillité. « Il vaut mieux, disait saint François de Sales, marcher en aveugle sous la protection de la divine Providence, au milieu des ténèbres et des perplexités de cette vie. Il convient de s'abandonner à la sagesse de son confesseur par lequel on se sent bien dirigé sans chercher à en pénétrer les motifs. Jamais obéissant n'a péri [2] » Saint Philippe de Néri disait que, « celui qui obéit à son confesseur, est assuré de ne pas avoir à rendre compte à Dieu de ses actions [3] » Saint Jean de la Croix disait sur le même sujet : « Ne pas se contenter des paroles de son confesseur, c'est orgueil, ou manque de confiance [4] »

IX. Un confesseur doit ensuite avoir soin 1° de parler souvent à un pénitent scrupuleux de la grande confiance que nous devons avoir en Jésus-Christ, qui est mort pour nous sauver, ainsi que dans sa très-sainte Mère, qui est si puissante et qui a tant de bonté pour ceux qui se recommandent à elle. C'est pourquoi il doit l'exhorter à vivre en toute sécurité, du moment qu'il a eu recours à Jésus et à Marie, qui exaucent toujours ceux qui les invoquent. 2° Il doit lui interdire la lecture des ouvrages qui peuvent éveiller les scrupules, ainsi que les conversations avec des personnes scrupuleuses ; et s'il est trop fortement tourmenté par ses scrupules, il doit lui

1. Part. I, n° 76. — 2. *Vie de S. Fr. de Sales*, vers la fin, maxime 26.
3. *Vie de S. Phil.*, liv. I, cap. 20. — 4. *Traité des épines*, 4e conf., § 1, n. 8.

défendre même d'entendre les prédications où l'on traite des sujets terribles, et d'examiner sa conscience sur les matières où il se crée des scrupules sans raison. 3° Si les scrupules consistent dans la crainte de consentir à de mauvaises pensées (par exemple, contre la foi, la pureté ou la charité), le confesseur doit être prompt et ferme à les mépriser, et à lui dire sans hésitation que de telles pensées sont des peines qu'il lui faut endurer, mais non des actes de consentement, ni des péchés. Et c'est précisément dans ce cas que le confesseur doit observer la règle prescrite par les docteurs [1], que quand le pénitent a une conscience timorée, à moins qu'il ne soit plus que certain qu'il a commis un péché mortel, on doit le juger comme n'en étant pas coupable : parce que, comme le dit le père Alvarès, « il est impossible qu'un tel monstre entre dans une âme qui l'a en horreur, sans qu'elle le reconnaisse clairement [2] » Aussi est-il bon d'imposer de fois à autre aux personnes scrupuleuses l'obligation de ne pas s'accuser de semblables pensées, à moins qu'elles n'en aient une entière certitude et qu'elles ne puissent jurer d'y avoir consenti. Et observons ici que, pour la direction des scrupuleux, on doit leur tracer non des règles particulières, mais uniquement des règles générales : si l'on agissait autrement, des scrupuleux ne pourraient jamais prendre une détermination quelconque, parce qu'ils douteraient toujours si telle règle particulière pourrait s'appliquer au cas présent, qui ne manquerait jamais de leur offrir des différences d'avec celui que supposerait le confesseur.

X. 4° Quant aux pénitents qui se créent des scrupules sur leurs confessions passées, c'est-à-dire qui croient ne pas avoir déclaré tous leurs péchés, ou bien toutes les circonstances de leurs fautes, ou n'en avoir pas eu un repentir assez grand ; le confesseur doit, s'ils ont fait une confession générale, ou du moins répété la confession de leurs péchés commis dans un espace de temps considérable, leur ordonner de ne plus arrê-

1. Cf. lib. VI, n. 476. — 2. *Theol. mor.*

ter leurs pensées sur les péchés de leur vie passée, et de ne plus en parler, à moins qu'ils ne puissent jurer avec certitude que c'étaient des péchés mortels, et qu'ils ne s'en étaient jamais confessés. Car les docteurs [1] enseignent d'un commun accord, que les personnes scrupuleuses, quand bien même elles auraient omis par inadvertance quelque péché grave, ne sont pas obligées (à moins d'en avoir une pleine certitude) d'assurer, en s'en accusant avec un tel danger pour elles, l'intégrité de leur confession, puisqu'il suffirait d'un inconvénient même moindre que celui-là pour dispenser qui que ce soit d'une semblable obligation [2]. Le confesseur doit fortement exiger sur ce point une entière obéissance, et, si le pénitent n'écoute pas ses remontrances, il doit lui adresser de sévères reproches, lui refuser la communion, et le mortifier autant que possible, pour briser son obstination. Les personnes scrupuleuses doivent être traitées avec douceur ; mais quand elles ne veulent pas obéir, on doit employer à leur égard la plus grande rigueur : car l'obéissance est pour elles l'unique ancre de salut, et si elles la rejettent, elles se perdent sans ressource, puisque alors, ou elles tombent dans la démence, ou elles se laissent entraîner à une vie dépravée.

XI. 5° On voit enfin des scrupuleux qui craignent de pécher dans tout ce qu'ils font : à ceux-là, le confesseur doit ordonner d'agir librement, leur prescrire de vaincre leurs scrupules, et leur en démontrer même l'obligation, toutes les fois qu'ils ne reconnaissent pas évidemment que telle ou telle action est coupable. C'est la doctrine du père Segneri et du commun des docteurs. Il importe peu qu'ils fassent leurs actions avec cette crainte actuelle et sans avoir déposé leur doute, ce qu'on ne peut guère espérer des personnes scrupuleuses, puisqu'une crainte de cette nature n'est pas, à proprement parler, un jugement de la conscience, je veux dire un jugement de la conscience formée, comme l'observe Gerson [3], ni un véritable doute pratique, et qu'elle ne détruit pas le jugement porté tout d'abord, et qui persévère virtuellement, quoiqu'ils n'y

1. Cf. lib. I, n. 16. — 2. Cf. lib. VI, ex n. 476. — 1. Lib. I, n. 17. — 3. Loc. cit.

fassent pas attention, à cause de la vivacité de leur crainte : ils ne pèchent donc pas alors en faisant ce qu'ils font, pourvu qu'ils ne le reconnaissent pas être évidemment mauvais, puisque en cela ils n'agissent pas contre leur conscience, mais simplement contre cette crainte frivole. Le confesseur doit donc enjoindre à ces pénitents, en vertu de la sainte obéissance, de mépriser et de vaincre leurs scrupules, en faisant en toute liberté ce que le scrupule les empêcherait de faire ; de plus, il doit leur prescrire de ne plus se confesser de pareils actes.

DEUXIÈME POINT.

De la conscience douteuse.

12. Du doute négatif et positif. — 13 et 14. Spéculatif et pratique. — 15 et 16. Si la loi est douteuse. — 17. Si le vœu est douteux. — 18. Si le supérieur commande de faire une chose dont la légitimité soit douteuse. — 19. Du doute en matière de jeûne et de communion. — 20. Du doute en matière d'empêchements et de dettes.

XII. La conscience *douteuse* est celle qui reste irrésolue, et laisse l'esprit en suspens sur le parti à prendre. Il faut d'abord distinguer ici le doute *négatif* du *positif* Le doute est négatif, lorsque l'esprit n'aperçoit d'aucun côté des motifs suffisants pour se déterminer en faveur d'un parti, plutôt que de l'autre ; et c'est là le *doute* proprement dit, que l'on définit : *Suspensio assensus circa aliquod objectum*, c'est-à-dire « la suspension de l'assentiment à l'égard d'un certain objet. » Le doute est positif, lorsqu'il existe de graves raisons pour donner son assentiment à un parti comme à l'autre, ou au moins à l'un des deux, bien qu'on ait quelque appréhension de la vérité du contraire ; et ainsi le doute positif n'est autre chose que l'opinion probable, dont nous parlerons au point suivant.

XIII. Il faut distinguer 2° le doute *spéculatif* du doute *pratique*. Il est *spéculatif*, quand on doute de la vérité d'une chose, par exemple, si telle guerre est juste ; si peindre est une œuvre servile ; si le baptême administré avec de l'eau distillée, ou autre semblable, est valide. Le doute *pratique* a lieu, quand

on doute de l'honnêteté de l'action ; par exemple, s'il est permis en pratique de peindre un jour de fête, ou bien de porter les armes dans une guerre dont la justice est douteuse. Ainsi nous devons toujours distinguer entre ce qui est vrai et ce qui est permis : le doute spéculatif a pour objet la vérité de la chose, et le doute pratique la légitimité de l'action. Cela posé, disons que l'on ne doit jamais agir avec le doute pratique, parce que l'homme, dans tout ce qu'il fait, doit être moralement certain de l'honnêteté de son action ; autrement, par là même qu'il s'exposerait au danger de pécher, il pécherait véritablement, suivant cette parole de l'Ecclésiastique : *Qui amat periculum, peribit in illo*, ou : Celui qui aime le danger y périra (*Eccl.*, III, 27). Et le péché qu'il commettra sera celui-là même sur lequel il aura porté son doute ; de sorte que s'il doute que ce soit un vol, et qu'il le fasse néanmoins, il aura commis un vol ; s'il doute que le péché soit mortel, il aura commis un péché mortel. Si une personne fait un acte qu'elle sait être un péché, sans savoir s'il est véniel ou mortel, d'après certains docteurs, elle pèche, en tout cas, mortellement ; cependant Navarre, Valence, Grenade et Lacroix, prétendent avec plus de probabilité que, dans ce cas, elle ne pèche que véniellement, pourvu toutefois qu'elle ne fasse pas attention au danger qu'elle court de pécher mortellement, ni à l'obligation où elle est d'examiner la bonté de l'acte, et pourvu enfin que cette action ne soit point certainement un péché mortel en elle-même, et qu'on n'ait pas quelque idée au moins confuse de son degré de malice [1].

XIV Au contraire, dans l'état de doute spéculatif, il est permis d'agir, quand celui qui agit, déterminé par d'autres motifs, juge pratiquement que l'action est licite ; car autres sont les raisons pour juger de la vérité d'une chose, par exemple, si une guerre est juste, si peindre un jour de fête est une œuvre servile ; autres sont les motifs pour juger si une action est honnête, par exemple, s'il est permis de porter les armes dans une guerre dont la légitimité est douteuse, ou de peindre

1. Cf. lib. I, n. 22 et 23.

un jour de fête, en déposant le doute, d'après un autre principe certain comme celui-ci, « que la possession vaut titre [1] », ou tout autre. C'est pourquoi, dans les choses douteuses, il faut voir à qui appartient la possession, si c'est au précepte ou à la liberté ; et, pour le reconnaître, il faut considérer en faveur de qui demeure la présomption, car il est indubitable que la présomption est en faveur de la partie qui transfère à l'autre la charge de prouver le fait, puisque aucun fait ne se présume sans preuve [2]

XV De là nous devons inférer 1° que si la liberté est en possession, il faut prouver qu'il existe certainement un précepte obligatoire; autrement un précepte douteux ne peut imposer une obligation certaine, ni lier la liberté que Dieu a donnée certainement à l'homme pour faire tout ce qu'il voudra, à l'exception des choses qui lui sont évidemment soit interdites, soit enjointes, comme on le voit par ces paroles de l'Ecclésiastique : « Dieu, dès le commencement, a créé l'homme, et l'a laissé entre les mains de son conseil. Il lui a donné ses lois et ses préceptes. Si tu veux observer les commandements, ils te sauveront [3] » Au contraire, si la loi a été certainement faite et promulguée, et que l'on doute seulement de son abrogation ou de sa révocation, ou de la dispense qui aurait pu en être accordée, alors la loi demeure en possession.

XVI. La même chose doit se dire, si la loi a été reçue ou non, parce que si elle est juste, on doit présumer qu'elle a été reçue, suivant cette autre maxime de morale, qu'on doit ordinairement présumer fait ce qui de droit devrait être fait : *Ordinarie præsumitur factum, quod jure faciendum erat*, et qui correspond encore à une autre règle morale communément admise par les docteurs, savoir : « que dans le doute, si un acte a eu ou n'a pas eu lieu, on ne doit pas présumer qu'il ait eu lieu, à moins qu'on ne le prouve », comme on l'a déjà dit plus haut; mais que, quand on est certain de l'accomplissement de l'acte et que l'on doute seulement de sa validité

1. Melior est conditio possidentis. — 2. Non præsumitur, nisi probetur (leg. II, *de Probat. et Test.*, et l. *in Bello*, *de captiv.*). — 3. *Eccl.*, xv, 14.

(comme de tel mariage, de telle confession, de tel vœu, de tel contrat), on doit toujours tenir l'acte pour valide, *semper standum pro valore actus*, comme le veut la loi *Quoties*, *ff. de rebus dubiis*, où il est dit qu'en cas de doute, les lois favorisent la validité de l'acte. Voici encore un axiome de même signification que les maximes précédentes : « Personne ne peut être présumé mauvais sans preuve : *Nemo præsumitur malus, nisi probetur* [1] »

XVII. Nous pouvons inférer 2° que ce qui a été dit de *la loi*, doit se dire également *du vœu*, qui n'est autre chose qu'une loi particulière que l'on s'impose. C'est pourquoi, si quelqu'un doute ou n'est pas certain d'avoir formé tel ou tel vœu, il n'est pas obligé de l'accomplir, d'après le sentiment commun adopté par Cabassut, Suarez, Rebell, Prado, Sanchez, Castropalao, Anaclet, les docteurs de Salamanque, etc. [2]. La même observation a lieu, lorsqu'on doute si telle ou telle chose est comprise dans le vœu qu'on a fait ou dans une loi qui a été portée, parce qu'alors le vœu ou la loi ne possède pas quant à la partie sur laquelle il y a doute. Et d'ailleurs cela se déduit clairement du chapitre *Ex parte*, 18 *de Censibus*, où, à propos de quelques-uns qui avaient fait un vœu, et dont on doutait s'ils étaient tenus au maximum ou au minimum, il fut décidé qu'ils ne l'étaient qu'au minimum. Par contre, si le vœu était certain, et que l'on doutât seulement de son entier accomplissement, on devrait y satisfaire, parce que la possession serait pour le vœu. Quelques docteurs cependant, entre autres Cardenas, de Lugo, Roncaglia, Layman, Lacroix, les docteurs de Salamanque, etc., prétendent que si quelqu'un juge avec probabilité qu'il a satisfait à son vœu (ou bien encore à la pénitence imposée par le confesseur, ou à l'office divin), il n'est tenu à rien de plus, parce que Dieu se contente de cette probabilité d'accomplissement de ses lois. Et qu'on n'objecte pas, disent-ils [3], que l'obligation du vœu est en possession; car, ajoutent-ils, le vœu se trouvant probablement accompli, la possession de l'obligation devient douteuse, et par cela même

1. Cf. lib. I, n. 26, 27 — 2. Cf. *ibid.*, n. 28. — 3. Cf. *ibid.*, n. 29.

l'homme reste en possession de sa liberté. Mais après y avoir mieux réfléchi en travaillant à la dernière édition de mon ouvrage, je ne puis plus approuver ce sentiment, parce que les motifs qui l'appuient ne peuvent me convaincre. Quand le vœu est douteux, je tiens pour certain qu'il n'y a pas obligation d'y satisfaire, parce qu'alors la liberté est en possession; mais quand cette liberté se trouve déjà liée par un vœu certainement émis, je ne saurais concevoir que l'accomplissement seulement probable de ce vœu puisse décharger entièrement des obligations qu'il impose. On ne pourrait admettre une telle opinion que dans le cas seulement où la probabilité serait assez grande pour équivaloir à la certitude morale de l'accomplissement du vœu. Et la même chose doit se dire de l'obligation de l'office divin et de la pénitence sacramentelle. Du reste, quand quelqu'un a fait un vœu, et qu'ensuite il a accompli l'œuvre qui en était l'objet, mais sans penser en même temps qu'il en avait fait le vœu, nous disons que dans un tel cas il n'est pas obligé d'y satisfaire de nouveau, toutes les fois qu'il peut juger sûrement que, dans le cas où il se serait souvenu de son vœu, il aurait appliqué à son accomplissement l'œuvre qu'il a faite, comme nous le dirons plus loin avec le commun des docteurs, c. x, n. 120.

XVIII. Inférons encore 3° que quand un supérieur commande, le subordonné est obligé d'obéir, toutes les fois que la chose commandée n'est pas certainement illicite; car si l'on a seulement un doute sur son défaut d'équité, le supérieur étant en possession du droit qu'il a de commander ne peut en être dépouillé par un simple doute. C'est ainsi que pensent communément saint Bonaventure, saint Antonin, Cajetan, Silvius, Cabassut, Tournely, Azor, Sanchez, Castropalao, les docteurs de Salamanque, etc.; comme cela se prouve encore par le canon *Si quid culpatur*, dist. 23, qu. I, où saint Augustin dit : « Qu'un soldat obéit avec raison à un général qui lui commande de se battre, toutes les fois que la guerre n'est pas certainement injuste. » On doit cependant limiter le sens de cette doctrine qui autorise et prescrit l'obéissance pour tous les cas

où l'injustice de la chose commandée est douteuse, en exceptant ceux où cette obéissance exposerait au danger d'un grave dommage temporel ou spirituel. Il en serait de même si la chose commandée était probablement illicite, ou d'une exécution à la fois dangereuse et difficile: telle est l'opinion de Lessius, de Soto, de Tournely, de Prado, de Sanchez, d'Holzmann, de Busembaum, de Castropalao, des docteurs de Salamanque, et de plusieurs autres [1]

XIX. Inférons 4° que celui qui doute s'il a vingt et un ans accomplis, n'est pas obligé au jeûne; mais si l'on doute qu'on ait atteint ses soixante ans, âge auquel il est probable qu'on est dispensé du jeûne ecclésiastique, comme nous le verrons dans le chapitre XII, n. 25, en parlant du jeûne ecclésiastique, alors on doit observer le jeûne, parce que le précepte du jeûne a la possession [2] Il en est de même lorsque quelqu'un doute s'il a atteint l'âge requis pour entrer dans les ordres sacrés, obtenir des bénéfices, parce que la possession appartient en ces cas aux préceptes de l'Eglise. Pareillement si on se trouve dans la nuit du jeudi au vendredi, et que l'on doute qu'il soit minuit, il est permis encore, après avoir pris pour dissiper son doute un soin diligent, de manger de la viande : mais il n'en serait pas de même si l'on se trouvait dans la nuit du samedi au dimanche [3] Celui qui douterait s'il n'aurait pas pris quelque chose après minuit, pourrait-il communier? Quelques-uns sont pour la négative, mais beaucoup d'autres, parmi lesquels se trouvent Laymann, Emmanuel Sa, Lacroix, Sporer, sont pour l'affirmative, en regardant ce sentiment comme probable, parce que la loi qui requiert l'état de jeûne pour la communion n'est pas positive, mais prohibitive, c'est-à-dire qu'elle défend à celui qui n'est pas à jeun de communier, comme cela se prouve par les canons que je cite dans mon grand ouvrage [4] Par conséquent, toutes les fois qu'on ne se trouve pas certainement dans le cas de la prohibition, c'est-à-dire qu'on n'a pas la certitude d'avoir rompu le jeûne, on reste en possession de sa liberté, et on peut communier en sûreté de conscience.

1. Cf. lib. I, n. 31, et fusius lib. IV. n. 47, v. *Limitant.* — 2. Cf. lib. I, n. 32. — 3. *Ibid.* — 4. Lib. I, n. 38, in fin., v. *Et quod.*

XX. Nous inférons 5° que s'il survient un doute relatif à la validité d'un mariage contracté de bonne foi, et que ce doute continue après même qu'on a pris pour l'éclaircir un soin raisonnable, l'épouse peut rendre et demander le devoir conjugal [1] Inférons enfin 6° que celui qui, certain d'avoir contracté une dette, est en doute s'il y a satisfait, est tenu de l'acquitter. Par contre, celui qui doute s'il a contracté une dette et qui est possesseur de bonne foi, sans que rien lui prouve qu'il possède injustement, n'est tenu à rien sous ce rapport, parce que la possession, pourvu que la chose possédée soit licite et légitime, donne au possesseur un droit si assuré de retenir ce qu'il possède, que rien ne peut le lui retirer, si ce n'est un droit certain qu'aurait à l'encontre son prochain. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin : « On est véritablement et légitimement possesseur, tant qu'on ignore que l'on possède le bien d'autrui [2] » C'est encore la doctrine de Laymann, de Castropalao, de Lugo, de Roncaglia, de Cardenas, de Molina, de Sanchez, du cardinal Sfondrat, de Sporer [3], et de beaucoup d'autres docteurs. Il faut dire le contraire si la possession est incertaine, c'est-à-dire douteuse ou commencée avec un doute sérieux, parce qu'alors la restitution doit être faite au *prorata* de ce doute[4] Je pense aussi qu'il y a obligation de restituer (quoi que d'autres puissent dire), dans le cas où le possesseur, après avoir négligé en temps opportun d'user de la diligence requise, vient à douter s'il n'est pas débiteur à quelqu'un de la chose qu'il possède ; parce qu'alors il a frustré son prochain tout au moins de l'espérance que pouvait avoir celui-ci de faire valoir ses titres de créance ; et par conséquent il est obligé de restituer à celui-ci au *prorata* de la valeur de ses prétentions [5]

1. Cf. lib. I, n. 32. — 2. Possessor rectissime dicitur, quamdiu se possidere ignorat alienum (AUG., *De fid. et operib.*, VII, 10, cit. can. *Si Virgo*, 34, q. 1).
3. Cf. lib. I, n. 34 et 35. — 4. *Ibid.*, n. 36, v. *Præfatæ*, et lib. III, n. 625.
5. Cf. *ibid.*, n. 35.

TROISIÈME POINT.

De la conscience probable.

21. De la conscience probable. — 22. En matière de foi. — 23. De médecine. — 24. De justice. — 25-27. De sacrements. — 28. De dommages à l'égard du prochain. — 29. Degrés de la probabilité. — 30. De l'opinion légèrement probable. — 31. De l'opinion probabilissime. — 32. De l'opinion également probable. — 33-71. De l'opinion probable, ou plus probable.

XXI. La conscience probable est celle qui, suivant une opinion plus ou moins probable, dicte que telle ou telle action est licite. Or une opinion probable est celle qui repose sur quelque grave motif, propre à entraîner l'assentiment d'un homme prudent. Mais avant tout, en cette matière, il est indispensable de bien se convaincre qu'il n'est pas permis de suivre dans la pratique une opinion probable, lorsqu'en la suivant ainsi, on court le danger de léser son prochain, et que celui-ci est en possession de son droit. Car il faut distinguer, avec le père Suarez, le cas où il s'agit d'un droit que ne modifie aucune circonstance, savoir, si nous pouvons faire légitimement telle action considérée en elle-même, de celui où ce droit se trouve modifié en fait, par le tort qui pourrait résulter pour le prochain de sa mise en pratique : car, si en usant d'un droit semblable, on s'expose à porter atteinte à un droit certain de son prochain, il est évident dès lors, qu'il n'est pas permis d'user de son propre droit, qui, dans l'espèce, n'est que probable. Expliquons notre idée plus clairement au moyen d'un exemple : si je doute que l'objet qui se présente à ma vue soit un homme ou une bête, je ne puis le frapper avant de m'être assuré que c'est effectivement une bête, quand bien même j'aurais d'avance une grande probabilité que c'est une bête plutôt qu'un homme ; car si par hasard c'était au contraire un homme, en le blessant, la probabilité de l'opinion que j'aurais suivie ne m'empêcherait pas de lui avoir causé un mal qu'il ne m'était pas permis de lui faire.

XXII. Inférons de là 1° qu'en matière de foi et de choses nécessaires au salut éternel, non-seulement il n'est pas permis

de suivre l'opinion la moins probable, comme le voulait la quatrième des propositions condamnées par Innocent XI, mais qu'il ne l'est pas même de s'attacher en cette matière à l'opinion qui paraîtrait la plus probable, et même probabilissime si elle n'était en même temps la plus sûre, et par conséquent la religion la plus sûre comme l'est la nôtre : car toutes les autres religions étant fausses, quand même quelqu'une d'entre elles paraîtrait plus probable au jugement de certaines personnes, elle ne les empêcherait pas d'encourir, en y restant attachées, la perte de leur salut éternel, privées qu'elles seraient des sacrements et des autres moyens nécessaires pour arriver à la véritable félicité.

XXIII. Nous inférerons, en second lieu, de ce même principe, qu'un médecin doit employer les remèdes dont l'effet est le plus sûr pour la guérison des malades, et qu'il ne lui est pas permis de leur appliquer des remèdes dont il ignore le bon ou mauvais effet, dans le but d'en faire sur eux l'expérience; seulement quelques docteurs inclinent à penser que, si le malade est dans un état désespéré, il peut être permis à son médecin de lui administrer un remède douteux qui peut le guérir, mais qui peut aussi accélérer sa mort : d'autres nient qu'il puisse le faire en conscience, mais beaucoup d'autres aussi, entre autres Sanchez, Valentia, Laymann, Bonacina, admettent ce sentiment comme probable, et non sans raison selon nous, toutes les fois qu'autrement la mort paraît certaine ; car la nature même permet de risquer un faible reste de vie, quand on a des chances d'obtenir par ce moyen une guérison complète [1]

XXIV On infère de là en troisième lieu, qu'un juge doit asseoir ses décisions sur les sentiments les plus probables, parce que les lois divines et humaines l'obligent à dispenser la justice à chacun suivant la plus grande probabilité des motifs qui lui sont présentés. C'est donc justement que le pape Innocent XI a condamné la proposition suivante, qui est la deuxième notée dans sa bulle : *Probabiliter existimo judices posse judicare juxta opiniones etiam minus probabiles*, c'est-à-dire :

1. Cf. lib. I, n. 46.

Je pense avec quelque raison que les juges peuvent juger d'après les opinions même les moins probables. » Sur quoi, néanmoins, Cardenas, Filguera, Lacroix et d'autres, observent avec beaucoup de fondement que, si l'accusé possède légitimement le bien contesté, le juge ne peut pas l'en dépouiller, à moins que l'autre partie ne présente des raisons telles, qu elles soient non-seulement plus probables, mais encore convaincantes; puisque (comme nous l'avons dit au n. 20) la légitime possession d'une chose donne à celui qui la possède un droit certain de la retenir, tant que le droit d'autrui n'est pas parfaitement établi. C'est ce que prouve Cardenas par un grand nombre de raisons, par l'autorité des docteurs et même par des textes exprès [1]

XXV Inférons de là en quatrième lieu, que dans l'administration des sacrements,le ministre ne doit pas agir d'après l'opinion probable, ou même seulement plus probable, en ce qui intéresse la validité du sacrement; mais qu'il doit en cette matière suivre les opinions les plus sûres, ou même moralemeut certaines. De là vient qu'Innocent XI a proscrit cette proposition, qui est la première signalée dans sa bulle : *Non est illicitum in sacramentis conferendis uti opinione probabili de validitate sacramenti, relicta tutiore, nisi id vetet lex, conventio, aut periculum gravis damni incurrendi; hinc sententia probabili tantum utendum non est in collatione baptismi, ordinis sacerdotalis, et episcopalis;* c'est-à-dire : « Il n'est pas défendu dans l'administration des sacrements d'agir d'après l'opinion probable concernant la validité du sacrement, en laissant de côté l'opinion la plus sûre; à moins que la loi, les conventions ou la crainte d'encourir quelque grave dommage ne s'y opposent. Et ainsi il n'y a que le baptême, l'ordre sacerdotal et épiscopal, dans l'administration desquels il soit défendu de mettre en pratique une opinion qui ne serait que probable. »

Nous devons cependant remarquer ici qu'il y a deux cas particuliers où l'on peut mettre en pratique une opinion

1. Cf. lib. IV, n. 210, q. II.

simplement probable, même en ce qui intéresse la validité des sacrements.

XXVI. Le premier cas a lieu, quand le sujet se trouve dans une extrême nécessité de recevoir le sacrement; car alors il est permis de faire usage de toute opinion probable, quand même la probabilité n'en serait que légère, suivant le sentiment de beaucoup de docteurs [1] Mais il est bien entendu que le sacrement ne doit alors s'administrer que sous la condition qu'il soit valide, parce qu'il n'est fait de cette manière aucune injure au sacrement, quand même il serait nul, en même temps que la nécessité fournit un motif suffisant de l'administrer sous condition.

XXVII. Le second cas a lieu, quand on présume que l'Eglise supplée ce qu'il faut pour rendre le sacrement valide, comme quand il s'agit d'un mariage dont la validité n'est que probable : car alors on présume que l'Eglise lève l'empêchement, s'il existe, pour rendre le mariage certainement valide, comme le pensent communément les docteurs, avec Suarez, Lessius, Coninck, Cardenas, Sporer et d'autres cités par de Lugo, qui atteste que c'est la pratique de toute l'Eglise [2] La même chose a lieu pour le sacrement de pénitence, en ce qui concerne la juridiction du confesseur; car il suffit qu'il soit vraiment probable que le confesseur la possède, pour que l'Eglise la lui supplée pour le cas où il en serait privé, attendu la coutume qu ont généralement les confesseurs de donner l'absolution, dès lors qu'il leur paraît probable qu'ils en ont le droit, comme l'attestent communément Suarez, Lugo, Cardenas, Sanchez, Bonacina, Lessius, Coninck, Malder, Castropalao, les docteurs de Salamanque, Lacroix, etc. Pour nous, nous n'admettrons ce sentiment que dans le cas d'une nécessité grave, ou au moins d'une grande utilité ; et c'est aussi la restriction qu'y mettent Wigandt, Holzmann, Marchant, Sporer, Elbel, etc., y compris Suarez avec eux. Autrement on ne doit pas présumer que l'Eglise veuille favoriser sans raison suffisante la liberté des prêtres (l. VI, n. 573).

1. Cf. liv. VI, nº 103 et 482, in fi. — 2. Lib. I, n. 50, et lib. VI, n. 901.

XXVIII. Ainsi donc, comme nous l'avons déjà dit, (n° 21), il n'est pas permis de suivre une opinion seulement probable, quand il y a danger de causer en la suivant quelque dommage à autrui. Cette observation n'est cependant applicable qu'aux cas où le droit du prochain est certain; autrement l'opinion pourrait être pratiquement probable de droit, *de jure*, ou prochainement probable, comme s'expriment les docteurs, comme l'est, par exemple, l'opinion suivant laquelle, quand quelqu'un a été diffamé dans un lieu, on ne lui fait pas une grave injure en le diffamant dans un autre lieu où sa faute est encore ignorée. Mais le lecteur peut consulter sur ce point le chapitre XI, n. 12, ainsi que mon grand ouvrage, dans lequel la doctrine précédente est détaillée avec tous les autres cas qui s'y rattachent: la raison en est que, dans tous ces cas, le prochain est considéré comme n'ayant pas un droit certain, ou au moins la possession certaine de ce droit.

XXIX. Ce que nous avons dit ici a donc son application, quand il s'agit d'un fait pur et simple. Il en est autrement, quand il est question d'un pur droit et de la simple honnêteté de l'action; car alors il est bien permis d'agir avec l'opinion probable. Mais il faut considérer ici quelle et de quelle condition doit être la probabilité d'une opinion, pour qu'il nous soit permis d'y conformer nos actions. En ceci nous devons distinguer l'opinion *légèrement probable*, *la probable*, *la plus probable*, *la probabilissime* et *la moralement certaine*. L'opinion *légèrement probable* est celle qui a quelque fondement, mais non suffisant pour déterminer l'assentiment d'un homme prudent. L'opinion *probable* au contraire, comme nous l'avons dit déjà plus haut, est celle qui repose sur un fondement assez grave pour asseoir un jugement prudent, sans cependant exclure la crainte du contraire. L'opinion *plus probable* est celle qui a un fondement plus grave, mais qui néanmoins n'exclut pas encore une crainte prudente, vu que l'opinion opposée peut présenter aussi quelque probabilité. L'opinion *probabilissime* est celle qui repose sur un fondement si grave, que l'opinion contraire ne peut être considérée que comme légèrement ou douteusement

probable ; tellement que l'opinion probabilissime, sans franchir les limites de la probabilité, bien qu'elle soit au premier rang parmi les opinions probables, n'exclut pourtant pas toute crainte que l'opinion opposée ne puisse être la vraie, mais seulement dans quelques cas très-rares. L'opinion, ou pour mieux dire *la doctrine moralement certaine*, est celle qui exclut tellement toute crainte prudente, que l'opinion opposée doit être regardée comme tout à fait improbable.

XXX. De là résultent deux choses certaines. La première, c'est qu'il n'est pas permis d'agir d'après une opinion légèrement probable, comme le prouve évidemment la censure portée par Innocent XI contre cette proposition, qui est la troisième des trois condamnées : « Généralement, quand on agit d'après une probabilité, soit intrinsèque, soit extrinsèque, quelque légère qu'elle soit, pourvu qu'on ne sorte pas des bornes de la probabilité, on agit prudemment [1] » La raison en est que la probabilité légère ne peut être regardée comme une vraie probabilité ; de même qu'une force légère, une habileté légère, loin d'être regardées comme une véritable force et une véritable habileté, s'appellent faiblesse et impéritie. La seconde chose certaine, toute contraire à la première, c'est qu'il est permis d'agir d'après une opinion probabilissime, comme il résulte de la proposition suivante, qui est la troisième des propositions condamnées par Alexandre VIII : « Il n'est jamais permis de suivre une opinion probable, quand même elle serait la plus probable de toutes [2] » C'était là précisément ce qu'avaient dit Sinnich et Wendroch.

XXXI. Il nous reste maintenant à discuter deux questions. La première, s'il est permis de suivre une opinion moins probable de préférence à une autre plus probable, qui est en faveur de la loi. La seconde, si, entre deux opinions opposées également ou également probables, il est permis de suivre la

1. Generatim dum probabilitate intrinseca, sive extrinseca, quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi, aliquid agimus, semper prudenter agimus.

2. Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam.

moins sûre. Nous disons *également* ou *presque également* probables, parce que, comme en conviennent tous les théologiens, tant probabilistes qu'antiprobabilistes, si la prépondérance de l'une sur l'autre des deux opinions est tellement faible, qu'elle soit en quelque sorte douteuse, alors les deux opinions peuvent être regardées comme également probables, selon l'axiome connu, que peu ou rien c'est la même chose [1].

XXXII. Nous ne nous arrêterons pas beaucoup à prendre ce mot dans son sens rigoureux à la première question, parce que sa solution est trop évidente. Disons qu'il n'est pas permis de suivre l'opinion *moins* probable, quand celle qui est en faveur de la loi est notablement et certainement plus probable ; parce qu'alors l'opinion la plus sûre n'est déjà plus douteuse, comme nous le verrons dans la seconde question ; mais elle est moralement ou quasi-moralement certaine, ayant par elle-même un fondement certain de sa vérité ; tandis qu'au contraire l'autre qui est moins sûre et tout à la fois moins probable, est dépourvue d'un tel fondement. De sorte qu'alors cette dernière est réduite à n'être plus que légèrement, ou au moins douteusement probable, en face de l'autre qui est la plus sûre ; et par conséquent il y aurait non pas prudence, mais imprudence grave à vouloir la suivre. Car du moment où la raison reconnaît avec certitude que la vérité est beaucoup plus en faveur de la loi qu'en faveur de la liberté, la volonté ne pourrait plus prudemment et sans se rendre coupable embrasser le parti le moins sûr, puisqu'en ce cas l'homme n'agirait pas d'après son jugement propre ou sa propre conviction, mais par une sorte de violence qu'il ferait à sa raison en repoussant le parti qu'elle lui présente comme le plus conforme à la vérité, pour s'attacher à un autre qui non-seulement ne lui apparaît pas être le vrai, mais qui même ne présente aucune apparence certaine qu'il puisse l'être. C'est ici qu'on peut appliquer ce qu'a dit l'Apôtre, que tout ce qui se fait sans être approuvé par la conscience est péché [2]

1. Parum pro nihilo reputatur.
2. Omne quod non est ex fide, peccatum est (*Rom.*, XIV, 23).

XXXIII. Quant à la seconde question (que nous examinerons longuement), nous disons que quand l'opinion qui est la moins sûre est aussi probable que l'autre, on peut légitimement la suivre de préférence, parce qu'alors la loi est douteuse, par conséquent n'oblige pas, en vertu de ce principe certain, qui, comme nous le verrons, est indubitable d'après la doctrine de saint Thomas, « qu'une loi douteuse ne saurait imposer une obligation certaine. »

XXXIV Examinons la chose dans ses principes, en nous laissant toujours guider par le Docteur angélique, qui définit la loi de la manière suivante : « La loi est la règle des actes humains, et comme la mesure qui marque à l'homme si et jusqu'à quel point il doit agir ou ne pas agir. On l'appelle loi, du mot latin *ligare*, «lier», parce qu'elle lie la conduite de l'homme [1] » D'où saint Thomas conclut que, pour que les sujets soient obligés à l'observation de cette règle ou de cette mesure de la loi, il faut qu'elle leur ait été manifestée par la promulgation. C'est pourquoi, dans l'art. IV de la même question, il propose le doute suivant : « S'il est essentiel à toute loi qu'elle soit promulguée [2] » ; et il répond ainsi : « La loi est imposée comme une règle et une mesure. Or une règle ou une mesure s'impose par l'application qui en est faite à ce qui est reglé ou mesuré. Donc, pour que la loi puisse remplir sa fonction propre, qui est d'obliger, il faut qu'elle soit appliquée à ceux qui doivent se régler d'après elle. Or elle leur est appliquée par la notification qui leur en est faite, et cette notification, c'est la promulgation même. Donc la promulgation est nécessaire pour qu'une loi ait sa vertu [3] » Donc une

1. Lex quædam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur : dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. — 2. Utrum promulgatio sit de ratione legis (S. Thom., 1-2, q. 90, a. 4).

3. Lex imponitur aliis per modum regulæ et mensuræ ; regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his, quæ regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc, quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc, quod lex habeat suam virtutem (1-2, q. 90, art. 4).

loi n'est point obligatoire, tant qu'elle n'est pas promulguée, puisque d'ailleurs, comme le dit Gratien, *can. In istis, distin.* 4, les lois n'acquièrent la force de loi, et ne sont proprement lois qu'à partir de leur promulgation [1]. En conséquence, saint Thomas définit succinctement la loi de cette manière : « Une prescription de la raison ayant pour fin le bien commun, et promulguée par celui à qui est confié le soin de la communauté [2] » Notons ces mots, « une prescription promulguée [3] »

XXXV Cette promulgation est nécessaire pour obliger en matière de lois humaines, aussi bien que de lois divines et naturelles, selon ce qu'enseigne le même saint docteur, dans l'art. cité, *ad* I : car après s'être fait l'objection suivante : « La loi naturelle est plus que toute autre une loi proprement dite, et pourtant elle n'a pas besoin de promulgation ; donc la promulgation n'est pas de l'essence de là loi [4] ; » il y répond : « La loi naturelle est promulguée par cela même que Dieu l'a gravée dans le cœur de chaque homme, pour qu'elle en soit naturellement connue [5] » Il ne prétend donc pas que la loi naturelle n'ait pas besoin de promulgation, au contraire il en admet la nécessité ; seulement il soutient que la promulgation de la loi naturelle ne se fait pas à la manière des lois humaines, mais par la lumière naturelle qui grave la chose dans le cœur de chaque homme. Silvius explique cela encore plus clairement, en disant que la loi naturelle est promulguée actuellement à chacun, à mesure que chacun en a la connaissance actuelle par l'intimation secrète qui lui est faite de ce qu'il doit faire et de ce qu'il doit éviter [6] » Le cardinal Gotti dit la même chose [7], tout en observant que toutes les lois n'ont

1. Leges tunc instituuntur, cum promulgantur. — 2. Quædam rationis ordinatio ad bonum commune promulgata. — 3. Ordinatio promulgata.

4. Lex naturalis maxime habet rationem legis; sed lex naturalis non indiget promulgatione ; ergo non est de ratione legis quod promulgetur.

5. Dicendum, quod promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso, quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.

6. Actualiter tunc (lex) unicuique promulgatur, quando cognitionem a Deo accipit dictantem, quid juxta rectam rationem sit amplectendum, quid fugiendum (Silvius, in 1-2, q. 90, a. 4, in fin.). — 7. Gotti, tom. II, tract. v, *de Leg.*

pas besoin de la même promulgation, puisque la loi humaine se promulgue au moyen de signes extérieurs, et avec une certaine solennité ; tandis que la loi naturelle est promulguée par l'impression même de la lumière naturelle : car du reste il ne fait pas de difficulté d'admettre que la promulgation est indispensable pour l'une comme l'autre espèce de lois, de même, ajoute-t-il, qu'une mesure ne mesure effectivement, qu'autant qu'elle est appliquée à la chose mesurée [1] C'est aussi la doctrine du père Gonet, qui rapporte [2] que cela est communément enseigné par les théologiens. Il expose ailleurs ce même sentiment plus au long, en cherchant à prouver qu'il peut y avoir ignorance invincible des préceptes de la loi naturelle [3], s'il s'agit de ceux qui ne se déduisent que d'une manière médiate et par un long raisonnement des premiers principes : voici comment il argumente : « La loi n'a de force obligatoire, qu'autant qu'elle est appliquée par la promulgation ; mais la loi naturelle n'est pas promulguée à tous les hommes quant aux préceptes qui ne sont que des conséquences très-éloignées des premiers principes ; donc elle n'oblige pas tous les hommes quant à ces préceptes. Et conséquemment il peut y avoir par rapport à ces préceptes ignorance invincible et qui excuse de péché [4] » Ensuite, n. 48, il confirme cela, en disant : « Il faudra dire que souvent c'est par un effet du hasard, et non de la volonté, que les hommes pèchent ou ne pèchent pas, en tant que ce qu'ils font est tantôt conforme, et tantôt ne l'est pas au droit naturel qu'ils ignorent : ce qui est on ne peut plus absurde, puisque la cause du péché est tout entière dans la volonté créée, qui se met alors en opposition avec la

1. Ad hoc ut lex in actu secundo obliget, requiritur quidem indispensabiliter, ut subditis promulgatione proponatur ; sicut mensura in actu secundo non mensurat, nisi mensurabili applicetur (Gotti, l. c., n. 21).

2. *Clyp. Theolog.*, l. III, d. 1, art. 3, § 1, n. 57. — 3. *Eod. loc.*, a. 3, n. 57.

4. Lex enim vim obligandi non habet, nisi applicetur hominibus per promulgationem ; sed lex naturalis non promulgatur omnibus hominibus quantum ad omnia præcepta, quæ sunt remotissima a primis principiis ; ergo non obligat omnes quantum ad illa præcepta. Subindeque potest dari de illis ignorantia invincibilis et excusans a peccato.

règle des mœurs [1] » De tout cela nous devons conclure que tant qu'on n'en a pas acquis la connaissance certaine, on ne saurait être lié par la loi divine.

XXXVI. Je dis certaine, car la loi que l'homme doit se proposer comme la mesure de ses actions, doit par cela même être certaine ; autrement, comment pourrait-il le faire, si cette mesure était douteuse et incertaine ? « C'est la loi qui donne la connaissance du péché [2] » Ce que saint Thomas explique ainsi : « C'est la loi qui donne la connaissance du péché en nous apprenant ce qu'il faut faire ou éviter. » Et par conséquent, pour que la loi oblige, elle doit être manifestée, comme l'enseigne aussi saint Isidore dans le canon cité de lui [3] : « C'est ce qui a fait dire au Panormitain (Tedeschi) : « Quand la loi est très-douteuse, on est excusé de l'ignorance où l'on est du droit [4] » D'ailleurs la raison même naturelle nous persuade que l'on ne doit se croire en aucune manière obligé d'observer des préceptes de l'existence desquels on ne sait rien, comme le constate l'authentique *Quibus modis nat. eff.*, § *Natura.* De là cette règle, que dans le doute on ne doit pas présumer que l'obligation existe [5] Saint Thomas reproduit la même doctrine, en disant que la loi (et il parle de la loi divine et éternelle) doit être certaine pour obliger. Il se fait cette objection : « Toute mesure doit être absolument certaine ; mais la loi éternelle est ignorée de nous : donc elle ne peut pas être la mesure de notre volonté, en sorte que la bonté de notre volonté en dépende [6] » Il répond ainsi : « Quoique la loi éternelle soit ignorée de nous, en tant qu'elle a son siége dans l'intelli-

1. Plerumque esse fortunæ, non voluntatis, quod homines peccent, vel non peccent, prout videlicet id quod agunt est conforme vel difforme juri naturali ab eis ignorato ; quod etiam absurdissimum est, cum vera et sola causa peccati sit voluntas creata, ut operans difformiter ad regulas morum.

2. Per legem enim cognitio peccati. (*Rom.*, III, 20).

3. Erit autem lex... manifesta (c. *Erit autem, dist.* 4).

4. Ubi lex est multum dubia, excusatur quis a juris ignorantia.

5. In dubio, nullus præsumitur obligatus.

6. Mensura debet esse certissima ; sed lex æterna est nobis ignota ; ergo non potest esse nostræ voluntatis mensura, ut ab ea bonitas voluntatis nostræ dependeat.

gence divine, elle nous est cependant connue en quelque manière, partie par la raison naturelle, qui en dérive comme la copie du modèle, partie par la révélation qui lui a été donnée par surcroît [1]. » Ainsi saint Thomas ne nie pas que la loi divine pour être, comme elle l'est en effet, la mesure de nos actions, doive être certaine ; mais seulement il soutient qu'il n'est pas nécessaire que nous la connaissions comme Dieu la connaît, mais qu'il suffit qu'elle nous soit connue par la raison naturelle, ou par quelque révélation spéciale.

XXXVII. C'est ce qu'il établit plus fortement encore dans un autre endroit, où, après s'être fait cette question : « Si la conscience oblige [2], » il répond ainsi : « Le lien moral, qu'impose par voie de commandement la volonté du supérieur, est à celle du sujet dans les actes volontaires, ce qu'est dans les actes matériels le lien physique qu'un corps impose à un autre par voie de contrainte. Or, l'action d'un corps sur un autre n'est jamais efficace, qu'autant qu'il y a contact entre les deux. Et par conséquent le commandement du supérieur ne doit avoir non plus aucune action sur le sujet, qu'autant qu'il parvient jusqu'à lui. Or il ne peut parvenir à lui, que par la connaissance certaine qui lui en est communiquée. Donc personne ne peut être lié par un précepte quelconque, qu'au moyen (remarquez-le bien) de la connaissance certaine qu'on peut avoir de ce précepte. Et par conséquent, si l'on est incapable d'avoir une connaissance certaine d'un précepte, il ne peut s'ensuivre de là pour le sujet aucun lien moral ; et quand même le précepte qu'on ignorerait viendrait de Dieu, on ne serait obligé de l'observer, qu'autant qu'il y aurait obligation d'en prendre connaissance. Si donc ni on n'en a, ni on n'en peut avoir connaissance, il n'en résulte pour le sujet aucune obligation. Ainsi donc, de même qu'en fait d'actes matériels, l'agent n'agit sur le patient que par voie de contact, de même, en fait d'actes

1. Licet lex æterna sit nobis ignota, secundum quod est in mente divina ; innotescit tamen nobis aliqualiter per rationem naturalem, quæ ab ea derivatur ut propria ejus imago, vel per aliqualem revelationem superadditam.

2. Utrum conscientia liget (S. Thom., *De verit.*, qu. 17, a. 3).

spirituels, le précepte n'oblige qu'autant qu'en en a une connaissance certaine[1] » Saint Thomas tient donc pour certain, que l'on n'est obligé en rien à l'observation d'un précepte, à moins qu'on n'en ait une connaissance certaine. Ou, comme il le dit encore, on ne perd la faculté d'aller où l'on veut, que lorsqu'on se trouve lié par la connaissance certaine qu'on a du précepte : car, ajoute-t-il, « celui qu'on a lié, est bien forcé de s'arrêter là où il a été lié, parce que dès lors on l'a mis dans l'impuissance d'aller ailleurs [2] »

XXXVIII. Qu'on n'oppose pas l'exception que le même saint nous fournit, lorsqu'il dit : « Celui qui ignore le précepte de Dieu, ne peut être obligé à son observation, à moins que (voici l'exception) il ne soit obligé d'en acquérir la connaissance [3] » Car, par ces paroles, le Docteur angélique ne prétend pas enseigner qu'il y a péché de la part de celui qui est tenu de savoir le précepte, lorsqu'il agit en opposition avec ce précepte, quand bien même il l'ignorerait invinciblement; il veut dire seulement qu'il y a certainement péché de la part de celui qui, étant tenu de connaître le précepte, et connaissant l'obligation où il est de le connaître, le transgresse volontairement, parce qu'alors son ignorance est vincible et coupable. Et c'est pour cela qu'il dit dans le même article (*ad 4um*) : « La conscience erronée ne suffit pas pour excuser

1. Ita se habet imperium alicujus gubernantis ad ligandum in rebus voluntariis illo modo ligationis, qui voluntati accidere potest, sicut se habet actio corporalis ad ligandum res corporales necessitate coactionis. Actio autem corporalis agentis nunquam inducit necessitatem in rem aliam, nisi per contactum coactionis ipsius ad rem in qua agit. Unde nec ex imperio alicujus domini ligatur aliquis, nisi imperium attingat ipsum, cui imperatur. Attingit autem ipsum per scientiam. Unde nullus ligatur per præceptum aliquod, nisi mediante scientia illius præcepti. Et ideo ille qui non est capax notitiæ præcepti, non ligatur; nec aliquis ignorans præceptum Dei ligatur ad præceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire præceptum. Si autem non teneatur scire, nec sciat, nullo modo ex præcepto ligatur. Sicut autem in corporalibus agens corporale non agit nisi per contactum, ita in spiritualibus præceptum non ligat nisi per scientiam (*De verit.*, q. 17, art. 3).

2. Ille enim qui ligatus est, necessitatem habet consistendi in loco ubi ligatus est, et aufertur ei potestas ad alia divertendi.

3. Nec aliquis ignorans præceptum Dei ligatur ad præceptum, nisi quatenus teneatur scire præceptum.

de péché, lorsqu'on pèche dans son erreur même [1] Et il est évident que celui-là pèche dans son erreur, qui néglige criminellement de connaître ce qu'il doit connaître, comme saint Thomas nous l'explique ailleurs plus au long, en faisant valoir l'autorité de saint Augustin : « L'ignorance, dit-il, qui est tout à fait involontaire, n'est pas du tout péché. Et c'est ce que nous fait entendre saint Augustin, quand il dit : « On ne vous fait pas un péché de ce que vous ignorez malgré vous, mais de ce que vous négligez d'apprendre. » Par ces mots, *que vous négligez d'apprendre*, il nous donne à entendre que l'ignorance ne peut être coupable, que par suite de la négligence qu'on a commise précédemment, en ne s'appliquant pas à apprendre ce qu'on est obligé de savoir [2] » Il ajoute peu après, que celui-là seulement pèche, qui, pour que rien ne l'empêche de commettre le péché qu'il aime, refuse de se convaincre que c'est un péché, et dont l'ignorance est commandée en quelque sorte par sa volonté [3]

Donc, lorsque l'ignorance n'est volontaire en aucune manière, et pas même à raison d'une négligence volontaire, elle n'est pas coupable, comme nous le démontrerons plus au long, chap. VIII, n. 8, 5°.

XXXIX. Ainsi (pour revenir à notre question), toutes les fois que la loi est incertaine, elle ne peut imposer une obligation certaine, parce qu'alors elle n'est pas suffisamment proposée à l'homme, comme l'observe avec raison le père Suarez : « Tant qu'on peut juger probablement, dit-il, qu'il n'y a aucune loi qui défende l'action, et que cependant cette loi existe, il faut dire que cette loi n'est pas suffisamment proposée ; et

1. Tum conscientia erronea non sufficit ad absolvendum, quando in ipso errore peccat.

2. Ignorantia quæ est omnino involuntaria, non est peccatum. Et hoc quod Augustinus dicit : « Non tibi imputatur ad culpam, si invitus ignoras, sed si scire neglexeris (lib. III, *de Lib. Arb.*, c. 16). Per hoc autem quod ait, *si scire neglexeris*, dat intelligere, quod ignorantia habet quod sit peccatum ex negligentia præcedente, quæ nihil est aliud quam non applicare animum ad sciendum ea quæ quis scire debet (S. Th., *De verit.*, qu. 3. art. 7, ad 7).

3. Ne impediatur a peccato quod diligit, scientiam recusat; et sic ignorantia est a voluntate quodammodo imperata.

par conséquent, comme l'obligation qu'imposerait cette loi est une chose onéreuse de sa nature, elle n'est point obligatoire, tant qu'on n'en a pas plus de certitude [1] » La raison en est évidente : c'est qu'alors ce n'est pas la loi qui est proposée, mais seulement l'opinion qui affirme qu elle existe, comme le remarque avec esprit le père Paul Ségneri, dans sa première lettre sur l'opinion probable (§ 2), dont il est bon de reproduire ici les paroles, parce qu'elles sont des plus convaincantes : « La loi n'est pas loi, à moins qu'elle ne soit suffisamment promulguée, comme l'écrit Gratien, dist. 3 : « Les lois sont établies, quand elles sont promulguées : *Leges instituuntur, dum promulgantur.* » Saint Thomas, I-2, q. 90, a. 4, où il traite de la loi, enseigne de même qu'il ne suffit pas que la loi émane de celui qui a l'autorité en main pour qu'elle ait sa force, mais qu'il est nécessaire de plus qu'elle soit promulguée [2] Or, comment peut-on regarder comme suffisante la promulgation d'une loi, à l'égard de laquelle les docteurs sont encore en différend? Tant qu'une loi reste dans les limites de la controverse, ce n'est pas encore une loi, mais une opinion, et si c'est une opinion, ce ne saurait être une loi. Tant qu'il est probable qu'une telle loi n'existe pas, il est par là même indubitable qu'elle n'existe pas encore, parce qu'il n'y a pas de signes suffisants de sa promulgation. Par conséquent, ne devrait-il pas sembler cruel à toute âme timorée de se voir obligée de se conformer à toute opinion probable, comme si c'était autant de lois? Car il s'ensuivrait qu'il faudrait ranger d'un même coup parmi les lois toutes les opinions probables agitées par les casuistes, et qui pourtant peuvent se compter presque par milliers.

XL. Même en ces derniers temps, le savant père Eusèbe Amort a défendu avec force l'opinion que nous soutenons, dans sa

1. Quamdiu est judicium probabile, quod nulla sit lex prohibens actionem, talis lex non est sufficienter proposita homini; unde cum obligatio legis sit ex se onerosa, non urget, donec certius de illa constet. (Suarez, *De consc. prob.*, disp. 12, sect. 6).

2. Unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc, quod lex habeat suam virtutem.

Théologie morale et scolastique, imprimée à Bologne en l'année 1753, après qu'elle eut été revue à Rome par Benoît XIV, à la prière de l'auteur lui-même, comme il le dit dans sa Préface. Il affirme positivement : « que tant que l'opinion qui est en faveur de la loi, ne paraît pas évidemment et notablement plus probable que sa contradictoire, il est moralement certain que jusque-là il n'y a pas de loi obligatoire, attendu que Dieu, dans les desseins de sa divine Providence, quand il veut que quelqu'une de ses lois oblige, est tenu d'en rendre l'établissement évidemment et notablement plus probable ou plus croyable, que son non-établissement, de même qu'en vertu des règles de sa providence, il est tenu de rendre sa religion évidemment plus croyable que toute autre[1] » Ici le P Amort veut dire que Dieu doit nous faire connaître l'existence de sa loi comme plus probable que la non-existence de cette même loi, s'il veut nous rendre son observation obligatoire; et qu'il nous la fait connaître non au moyen d'elle-même, mais au moyen des motifs qui nous la rendent évidemment et notablement plus probable. Dans un autre endroit où l'auteur soutient plus en détail ce sentiment, il fait valoir à son appui la raison que nous avons aussi donnée plus haut, savoir : que lorsque la loi est strictement douteuse, elle n'a pas suffisamment cette promulgation, sans laquelle une loi n'est pas loi, ou du moins n'est pas une loi qui oblige : « En ce cas, dit-il (c'est-à-dire quand les deux opinions sont également probables), il n'y a pas de promulgation suffisante de la loi, promulgation qui en est pourtant le caractère inséparable et essentiel; puisqu'il n'y a que la promulgation qui rende l'existence d'une loi plus croyable que sa non-existence[2] »

1. Quandocumque existentia legis non redditur credibilior non ipsa, moraliter certum est non dari legem ; quia ex natura providentiæ divinæ Deus, sicut tenetur suam religionem reddere evidenter credibiliorem, non ipsa ; ita etiam tenetur suam legem reddere notabiliter credibiliorem, seu probabiliorem, non ipsa, Amort (*Theol.* tom. I, disp. 2, § 4, q. 10).

2. In hoc casu, non datur lex directe prohibens, quia in casu non datur sufficiens promulgatio legis, quæ est character inseparabilis et essentialis legis ; siquidem illa est sola legis promulgatio, qua lex fit credibilior, non ipsa (Id., loc. cit., p. 283, disp. 2, qu. 5).

Il ajoute que tel est le sentiment des saints Pères : « Les Pères, c'est lui qui parle, dans ce cas de doute proprement dit, où les raisons sont égales de part et d'autre, laissent chacun maître de s'en tenir au parti le plus accommodant; donc ils admettent un principe général, en vertu duquel on puisse juger prudemment qu'il n'existe pas alors de loi obligatoire [1]. » Et de fait saint Grégoire de Nazianze, interpellant un certain hérétique novatien (*Orat.* 39), dit : « Accordez-vous aux jeunes veuves, attendu la lubricité de leur âge, la liberté de contracter mariage? Paul cependant n'a point fait difficulté de la leur accorder ; mais vous faites profession sans doute d'être son maître. Vous dites : Mais ce n'est point à de jeunes veuves déjà baptisées qu'il a permis cela. Comment le prouvez-vous? Ou bien prouvez qu'il en était ainsi, ou si vous ne pouvez le prouver, ne nous condamnez pas. Ou, si la chose est douteuse, que l'indulgence triomphe en vous de la rigueur [2] » En outre, nous avons pour nous l'autorité de saint Grégoire le Grand, qui a dit (lib. VII, ep. 23) : « Il vaut mieux, dans les cas douteux, ne pas suivre l'opinion la plus sévère, mais incliner plutôt vers le parti le plus doux [3] » Saint Léon a dit de même : « De même qu'il y a certains points qu'aucune raison ne peut ébranler [4], » tels que les préceptes du Décalogue et la forme des sacrements, « de même il y en a beaucoup d'autres qui demandent à être modifiés à raison, soit de la nécessité des temps, soit de la différence des âges, en tenant toujours pour règle, dans les choses douteuses ou obscures, de ne s'attacher qu'à

1. Patres in dubio stricte tali, ubi in neutram partem inflectitur mentis sententia, relinquunt homini potestatem sequendi benigniorem ; ergo agnoscunt aliquod generale principium, quo possit formari prudens judicium comitans de non existentia legis.

2. An juvenibus viduis propter ætatis lubricum ineundi matrimonii potestatem facis? At Paulus hoc facere minime dubitavit, cujus scilicet te magistrum profiteris. At hæc minime post baptismum, inquis. Quo argumento id confirmas? Aut rem ita se habere proba, aut si id nequis, ne condemnes. Quod si res dubia est, vincat humanitas et facilitas.

3. Melius est in dubiis non districtiorem exequi, sed ad benignas potius partes inflecti (epist. 90, ad Rustic. Narbonens. in præfat. in c. *Sicut quædam*, fin. dist. 14). — 4. Sicut quædam sunt quæ nulla possint ratione convelli.

ce qui n'est contraire ni aux préceptes évangéliques, ni aux décrets des saints Pères [1] » Il dit de s'attacher, *sequendum*, parce que les supérieurs (saint Léon écrivait à un évêque) doivent, par rapport à leurs inférieurs, incliner vers l'opinion la moins rigide, pourvu qu'elle ne soit pas opposée aux préceptes de l'Evangile, ou aux décrets des saints Pères, selon l'avertissement donné par saint Jean Chrysostome : « Soyez sévère pour vous-même dans votre manière de vivre, autant qu'indulgent pour les autres [2] » « C'est folie, a dit de son côté Lactance (lib. III, *Instit.*, cap. 26), que de croire devoir se soumettre à des préceptes dont on ignore s'ils sont vrais ou faux [3] » A cela revient ce que dit saint Paul : « Si la trompette ne rend qu'un son confus, qui se préparera au combat? De même, si la langue que vous parlez n'est pas intelligible, comment pourra-t-on savoir ce que vous dites?... Si donc je n'entends pas la force des mots, je serai barbare à l'égard de celui à qui je parle, comme celui qui me parle sera barbare à mon égard[4] » Ainsi, quand la loi ne nous est pas clairement manifestée, comment pouvons-nous croire que ce soit une loi qui nous oblige? A l'appui de notre sentiment vient encore ce que dit saint Augustin, et qui confirme en peu de mots tout ce que nous venons de dire : « Ce qu'on sait certainement n'être ni contre la foi, ni contre les bonnes mœurs, doit être considéré comme indifférent[5] » Remarquez le mot *convincitur*, parce que, suivant la doctrine de saint Augustin, toute action

1. Ita multa sunt, quæ, aut pro necessitate temporum, aut pro consideratione ætatum oporteat temperari : illa consideratione semper servata, ut in iis quæ vel dubia fuerint, aut obscura, id noverimus sequendum, quod nec præceptis evangelicis contrarium, nec decretis sanctorum Patrum inveniatur adversum. — 2. Circa vitam tuam esto austerus, circa alienam benignus (In can. *Aligant*, 26, q. 7). — 3. Stultissimi est hominis præceptis eorum velle parere, quæ utrum vera sint, an falsa, dubitatur.

4. Etenim si incertam vocem det tuba, quis parabit se ad bellum ? Ita et vos per linguam, nisi manifestum sermonem dederitis, quomodo scietur id quod dicitur?... Si ergo nesciero virtutem vocis, ero ei cui loquor barbarus; et qui loquitur, mihi barbarus (I *Cor.*, XIV, 8 et 11).

5. Quod enim contra fidem, neque contra bonos mores esse convincitur, indifferenter esse habendum.

nous est permise, pourvu que nous soyons convaincus et moralement certains qu'elle n'est point contraire à la foi ou aux bonnes mœurs. Saint Augustin, écrivant à saint Jérôme (epist. 82), confirme encore la même doctrine : « Quelque saints, quelque savants que soient les autres, dit-il en parlant des écrivains qui ne sont pas canoniques, si, en les lisant, je crois vrai ce qu'ils disent, ce n'est pas parce qu'ils le croient vrai les premiers, mais parce qu'ils ont sans doute réussi à me persuader, soit par l'autorité des écrivains canoniques, soit par quelque raison probable, que ce qu'ils disent n'est pas éloigné de la vérité[1] » Notez : « Soit par quelque raison probable, que ce qu'ils disent n'est pas éloigné de la vérité[2] » Donc saint Augustin, pour adopter sans scrupule telle ou telle opinion, n'attendait pas qu'il eût la certitude morale de sa vérité, mais il lui suffisait d'une raison probable pour croire que cette opinion ne s'éloignait pas de la vérité ; ce qui revient à dire qu'elle pouvait probablement être vraie. A ces autorités vient se joindre celle de saint Ambroise, qui, écrivant à Janvier, blâme ces esprits trop contentieux ou trop timides, qui, dans les choses qui ne sont susceptibles d'être démontrées ni par l'autorité de l'Ecriture, ni par la tradition de l'Eglise, ni par les avantages qui en résultent pour la correction des mœurs, ne trouvent rien de bien fait que ce qu'ils font eux-mêmes (*a*). Car tel est le sens de ses paroles[3] Joignons encore saint Basile,

1. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate, doctrinaque præpolleant, non ideo verum putem, quia ipsi senserunt; sed quia mihi vel per illos auctores canonicos, vel probabili ratione, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt. — 2. Vel probabili ratione, quod a vero non abhorreat.

3. Sensi enim sæpe dolens multas infirmorum perturbationes fieri per quorumdam fratrum contentiosam obstinationem, vel superstitiosam timiditatem, qui in rebus hujusmodi, quæ neque Scripturæ sanctæ auctoritate, neque universalis Ecclesiæ traditione, neque vitæ corrigendæ utilitate ad certum possunt terminum pervenire... tam litigiosas excitant quæstiones, ut nisi quod ipsi faciunt, nihil rectum existiment (*Epist.. ad inquis. Januar* c. 11, n. 3).

a) Le texte italien porte : *S. Ambrogio... improvera quegli animi troppo timidi, che ne'dubbi niente stimano retto, se non quello ch'è certo per autorità della scrittura*, etc. Il est évident par le texte même cité, que ces mots *quæ neque scripturæ sanctæ auctoritate*, etc., doivent se rapporter non aux derniers mots de la phrase *nihil rectum existimant*, *nisi*, etc., mais aux mots précédents *in rebus*

qui dit en parlant de quelques-uns qui prétendaient qu'un certain serment qu'ils avaient prêté était nul [1], qu'on ne devait refuser de les écouter que s'ils n'avaient aucune bonne raison en leur faveur. On aurait donc dû les écouter, s'ils avaient eu quelques raisons à produire. Ajoutons l'autorité de saint Bernard, qui, en parlant en général des questions controversées, écrit à Hugues de Saint-Victor : « Chacun peut abonder avec sécurité dans son sens, lorsque l'opinion qu'on s'est faite ne contrarie en rien la saine raison, ou une autorité respectable [2] » Ainsi, le saint docteur prétend que l'on agit avec sécurité en adoptant les opinions qui ne se trouvent pas en opposition avec une vérité certaine, ou avec quelque autorité assez puissante pour qu'on ne doive en rien s'en départir. Ajoutons encore saint Bonaventure, qui, en parlant des vœux dont le pape peut accorder des dispenses, émet trois opinions, et ensuite conclut : « J'avoue que j'ignore quelle est la plus vraie de ces trois opinions, car chacune d'elles peut être soutenue. Si cependant quelqu'un adopte cette dernière, il n'en résultera aucun inconvénient manifeste [3] » Il ne dit donc pas que l'on doit préférer l'opinion la plus sûre, mais que chacune d'elles peut se soutenir.

XLI. Cela posé, il ne sert de rien de dire que l'homme naît soumis à la loi éternelle, qui précède notre liberté, et que par conséquent l'homme ne peut rien faire autre chose que ce qu'il sait avec certitude lui être permis par la loi éternelle, et

hujusmodi quæ, etc. Nous avons donc cru devoir traduire ici l'auteur latin, plutôt que le traducteur italien. Ajoutons que ces paroles, citées comme de saint Ambroise, ne sont pas de saint Ambroise, non plus que la lettre à Janvier d'où elles sont tirées, mais de saint Augustin (V. *Aug. Oper.*, tom. II, pag. 123, édit. Bened). (*Note de l'éditeur.*)

1. Consideranda autem sunt et species jurisjurandi, et verba, et animus quo juraverunt, et sigillatim quæ verba addita fuerunt; adeo ut si nulla prorsus sit rei leniendæ ratio, tales omnino dimittendi sunt (*Epist.* 188, can. I, c. 10).

2. Sane ibi unusquisque in suo sensu securus abundat, ubi aut certæ rationi, aut non contemnendæ auctoritati quod sentitur, non obviat (Cap. V, num. 18, vol. I. *Oper.*, ex edit. Maur., Paris, col. 634).

3. Quæ istarum trium opinionum sit verior, fateor me nescire; et satis potest quælibet sustineri. Siquis tamen velit hanc ultimam acceptare, non occurrit ei inconveniens manifestum (In IV, dist. 38, art. 2, qu. 3).

être conforme à la volonté divine; car nous répondrons que si cela était, la loi divine n'aurait eu aucunement besoin d'une promulgation quelconque; mais qu'il eût été seulement nécessaire que Dieu nous donnât le dénombrement des choses qu'il nous permettait de faire, comme de posséder, de vendre, d'aller à la chasse, et autres choses semblables. Mais Dieu n'a pas agi ainsi, comme nous l'enseigne l'Ecclésiastique par ces paroles : « Dieu dès le commencement a créé l'homme, et il l'a laissé dans la main de son propre conseil; il lui a donné de plus ses ordonnances et ses préceptes. Si vous voulez observer les commandements, ils vous conserveront [1] » Donc Dieu a d'abord créé l'homme, et lui a donné la faculté de faire à son gré le bien ou le mal; c'est pour cela qu'il lui a imposé des préceptes, qu'il donne à connaître à chacun de nous en les gravant dans nos cœurs. Il n est donc personne qui, comme nous l'avons vu avec saint Thomas, « soit lié par quelque précepte, s'il n'en a la connaissance (*a*). » Et c'est pour cela que notre Sauveur, à l'interrogation que lui adressa ce jeune homme : « Maître, quel bien dois-je faire pour acquérir la vie éternelle[2]? » ne lui dit pas : « Tu ne feras rien en dehors des choses que je t'ai expressément permises, » mais : « Si tu veux obtenir la vie éternelle, observe les commandements [3] » Mais, dirai-je ici, quand à l'égard de certaines actions on peut juger avec probabilité qu'il n'existe aucune loi qui les défende, comment pourrait-on dire que l'homme ait la science d'une telle prescription ?

XLII. On objecte à cela : La loi éternelle a une possession antérieure à celle de notre liberté; par conséquent nous devons, dans le doute, préférer l'opinion qui est en faveur de la

1. Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui. adjecit mandata et præcepta sua... Si volueris mandata servare, conservabunt te, (*Eccli.*, 15, 14). — 2. Magister bone, quid boni faciam, est habeam vitam æteriam?
3. Si vis ad vitam ingredi, serva mandata, id est: Non homicidium facies, non adulterabis, etc., (*Matth.*, XIX, 16).

a) Le texte italien est encore ici évidemment fautif. Le voici : *Niuno dunque, come vedemmo con S. Tommaso, vien ligato da alcun precetto.* Il devait ajouter, comme au n. 37 : *Se non ha la scienza di quello.*

(*Note de l'éditeur.*)

loi. Mais, pour éclaircir ce point, voyons en premier lieu ce que c'est que la loi éternelle; ensuite nous verrons quand et comment elle oblige. D'après saint Augustin, la loi éternelle se définit : « La raison même, ou la volonté de Dieu prescrivant la conservation de l'ordre naturel [1] » Dans un autre endroit, il dit : « C'est la raison par laquelle il est juste que toutes les choses soient bien ordonnées [2]. » Saint Thomas reproduit la même idée lorsqu'il dit : « La raison de la sagesse divine, conduisant tout à sa fin légitime, obtient ou constitue la nature de la loi [3], » c'est-à-dire de la loi éternelle. Ce même docteur avait dit dans un autre endroit : « Dans l'esprit du prince qui gouverne, préexiste l'idée de ce qu'il doit prescrire à ses sujets [4] » Ainsi, d'après ce qu'enseigne saint Augustin et saint Thomas, il est évident que l'ordre des choses que les sujets doivent observer, a pour règle la loi naturelle donnée aux hommes, et que la raison de cet ordre, ou de ce gouvernement, c'est la loi éternelle, comme le Docteur angélique le dit ailleurs encore plus clairement : « Le plan que Dieu conçoit en lui-même du gouvernement à établir entre les êtres, c'est ce que nous appelons loi; et comme les idées divines sont éternelles, cette loi doit s'appeler aussi éternelle [5] »

De là, plusieurs savants théologiens croient devoir inférer que la loi éternelle n'est pas proprement une loi, mais plutôt le dessein des lois qui ont été données dans le temps aux créatures raisonnables. D'autres cependant soutiennent que la loi éternelle est véritablement et proprement une loi. Mais, quoi qu'il en soit, et quand même on accorderait que la loi

1. Ipsa ratio, vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens (S. Aug., *de Civ.*, lib. XXII, c. 27).

2. Ratio qua justum est ut omnia sint ordinatissima (*de lib. arb.*, lib. I, c. 6).

3. Ratio divinæ sapientiæ moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis (S. Thom., 1-2, q. 93, a. 1).

4. In quolibet gubernante oportet quod præexistat ratio ordinis eorum, quæ agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur (S. Thom., 1-2, q. 91, a. 1).

5. Ipsa ratio gubernationis rerum in Deo existens, legis habet rationem; et quia divina ratio habet æternum conceptum, hujusmodi legem oportet dicere æternam.

éternelle a toutes les propriétés d'une loi, comme dans un autre endroit l'affirme saint Thomas, il ne s'ensuit pas que l'entrée en possession de la loi éternelle ait précédé celle de la liberté que Dieu a donnée aux hommes ; car, quoiqu'il n'y ait pas en Dieu succession de connaissances et de délibérations, puisque toutes choses sont présentes à Dieu de toute éternité, l'homme néanmoins a été conçu dans la pensée divine par priorité de *raison*, ou de *nature*, antérieurement à la loi, puisque le législateur doit d'abord s'appliquer à connaître le caractère de ses sujets, pour étudier la loi qu'il doit leur imposer. Ainsi, la loi divine, bien qu'éternelle, présuppose les anges et les hommes, qui devaient exister dans le temps, puisqu'assurément la loi que Dieu a faite pour les anges n'est pas la même que celle qu'il a faite pour les hommes. Tout cela est la doctrine de saint Thomas, contenue dans l'art. 1 de la quest. 94, sur cette question : « Si quelque loi est éternelle [1]? » Il se fait (*ad primum*) cette objection : « Il paraît qu'il n'y a pas de loi éternelle : car toute loi est imposée à quelqu'un : mais il n'y avait dans l'éternité personne à qui une loi pût être imposée, puisqu'il n'y avait dans l'éternité que Dieu seul : donc aucune loi n'est éternelle [2] » Et il répond : « Les choses qui n'existent pas en elles-mêmes existent en Dieu, en tant qu'elles sont connues de lui, et préordonnées, selon qu'il est dit que Dieu appelle les choses qui ne sont pas comme celles qui sont. Donc le concept éternel de la loi divine présente l'idée d'une loi éternelle, puisqu'il a pour objet le gouvernement des êtres qu'il connaît de toute éternité dans sa prescience [3] » Notez ces mots « dans sa prescience [4] » Ainsi,

1. Utrum sit aliqua lex æterna?

2. Videtur, quod non sit aliqua lex æterna : omnis lex aliquibus imponitur ; sed non fuit ab æterno cui aliqua lex posset imponi ; solus enim Deus fuit ab æterno : ergo nulla lex est æterna.

3. Ad primum dicendum, quod ea quæ in seipsis non sunt, apud Deum existunt in quantum sunt ab ipso cognita, et præordinata, secundum illud (*Rom.* IV, 17) : *Qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt.* Sic igitur æternus divinæ legis conceptus habet rationem legis æternæ, secundum quod a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso præcognitarum (S. Thom., 1-2, q. 92, a. 1. ad 1m). — 4. Rerum ab ipso præcognitarum.

d'une priorité de *raison*, Dieu a d'abord considéré l'homme comme libre et sans entraves ; puis il a considéré la loi au moyen de laquelle il devait lier sa liberté. Par exemple, Dieu a défendu de toute éternité l'homicide; d'une priorité de *raison*, il a d'abord considéré les hommes, et puis il leur a imposé le précepte qui défend à un homme d'en tuer un autre.

XLIV Donc, dira-t-on, l'homme naît libre et indépendant de Dieu? Non, il naît libre sans doute, mais non indépendant : l'homme naît assujetti à la puissance de Dieu, et par conséquent obligé d'observer tous les préceptes que Dieu lui a imposés. Mais pour qu'il soit lié par ces préceptes, il faut qu'ils lui soient promulgués, et qu'il lui en soit donné connaissance dans le temps de sa vie, comme l'enseigne encore le Docteur angélique, 1-2, p. 91, art. 1, *ad* 2, où, après avoir prouvé qu'il existe une loi éternelle, il se fait l'objection suivante : « La promulgation est de l'essence de la loi : or cette promulgation n'a pas pu se faire de toute éternité, puisqu'il n'y avait dans l'éternité personne à qui elle dût se faire : donc aucune loi ne peut être éternelle[1] » A quoi il répond : « La promulgation se fait soit par la parole, soit par l'écriture : or la loi éternelle a été promulguée en Dieu de ces deux manières, de toute éternité..., mais non dans ses créatures, à qui il n'a point été donné de toute éternité des yeux pour la voir, ou des oreilles pour l'entendre[2] » Saint Thomas ne nie donc pas que la loi éternelle ait dû être promulguée aux hommes pour les obliger à l'observer, puisque, comme il le dit encore, la promulgation est de l'essence de la loi. Aussi ajoute-t-il que, bien que la loi éternelle ait eu sa promulgation en Dieu avant que l'homme fût créé, elle n'a pu néanmoins être intimée à l'homme avant qu'il existât, ni, par conséquent, l'obliger qu'à partir du moment où il l'a en-

1. Promulgatio est de ratione legis ; sed promulgatio non potuit esse ab æterno, quia non erat ab æterno cui promulgaretur ; ergo nulla lex potest esse æterna.

2. Ad secundum dicendum, quod promulgatio fit et verbo, et scripto, et utroque modo lex æterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis... Sed ex parte creaturæ audientis, aut inspicientis, non potest esse promulgatio æterna. S. Thom., 1-2, q. 91, a. 1, ad 2.

tendue de ses oreilles ou vue de ses yeux [1] c'est-à-dire, quand elle lui est intimée par la voix de l'Eglise, ou qu'il la connaît par la lumière naturelle, comme l'explique très-bien Silvius : « La loi éternelle, dit-il, est promulguée de fait à chaque homme, lorsqu'il en reçoit de Dieu la connaissance, qui lui dicte ce qu'il faut embrasser, ou fuir, conformément à la droite raison [2] » De là Silvius conclut que la loi éternelle a été loi de toute éternité matériellement, mais non formellement, ou en tant que loi actuellement obligatoire, puisqu'elle n'avait point encore sa promulgation actuelle et parfaite [3] Le savant père Jean Laurent Berti dit pareillement que la loi éternelle n'était point une loi obligatoire, mais qu'elle n'était que pour obliger dans le temps, quand une fois elle serait promulguée aux hommes [4] C'était de même l'opinion du cardinal Gotti : « La loi éternelle, dit-il, considérée dans l'acte second, n'obligeait personne, non qu'elle manquât d'autorité, mais parce qu'il n'y avait personne à qui elle pût s'adresser; de sorte qu'elle était éternellement dans la pensée de Dieu, sans être pour cela éternellement obligatoire, parce qu'elle n'était point encore appliquée ou promulguée [5] » Le père Gonet a dit de même : « Dieu n'a point promulgué la loi éternelle dans le but que les créatures lui obéissent de toute éternité, mais pour qu'elles s'y conformassent dans le temps, où elles en deviendraient capables suivant leur nature propre [6] » De son côté, Tournely soutient que la loi éternelle était une véritable loi, mais il

1. Legem audit aut inspicit.

2. Actualiter tunc unicuique (lex æterna) promulgatur, quando cognitionem a Deo accipit dictantem, quid juxta rectam rationem sit amplectendum, quid fugiendum (Sylvius, *in* 1-2, q. 90, a. 4, in fin.).

3. Lex æterna fuit ab æterno lex materialiter, non fuit ab æterno formaliter, seu sub ratione legis actualiter obligantis; quia tunc non fuit actualis et perfecta promulgatio (*Ibid.*, 1-2, q. 91, a. 1, ad 2).

4. Berti, *Theol.*, lib. II, *de leg.*, c. iii, n. 2, in fin.

5. Lex æterna in actu secundo neminem obligavit, non ex defectu virtutis, sed ex defectu termini; sicut ab æterno fuit lex in mente Dei, quamvis pro æterno non obligans, nec ligans, quia nondum applicata et promulgata. (Gotti, *Theol.*, tom. II, tr. v, p. 2, dub. 1, n. 13.)

6. Deus non promulgavit legem æternam, ut creaturæ subderentur sibi ab æterno, sed ut sibi subjicerentur in tempore, pro quo erant futuræ in propria mensura (Gonet, *in Clyp.*, t. III. disp. ii, a. 2. n. 12).

ajoute ensuite : « Comme cependant elle n'obligeait pas effectivement avant qu'il existât des créatures, puisqu'il n'y avait rien hors de Dieu jusque-là, il est évident qu'elle n'a pu être loi dans toute la force de ce mot, qu'à partir du moment où il a existé des créatures à qui elle fût promulguée, ou qui du moins aient pu en avoir conscience [1] »

XLV En outre, saint Thomas, quæst. 91, art. 2, a dit que la loi qui oblige, à proprement parler, l'homme, est la loi naturelle, et non la loi éternelle, parce que la loi éternelle ne regarde que Dieu ou l'auteur de la règle, et que la loi naturelle regarde l'homme subordonné, c'est-à-dire le sujet de la règle. Le saint docteur se propose cette question : « Y a-t-il en nous une loi naturelle [2]? » et puis il se fait cette objection : « Il ne me semble pas qu'il y ait en nous une loi naturelle, puisque l'homme est suffisamment dirigé par la loi éternelle [3] » A quoi il répond dans le corps de l'article : « Puisque la loi présente l'idée de règle et de mesure, elle peut être en nous de deux façons, ou comme dans celui qui règle et mesure, ou comme en celui qui est réglé et mesuré, puisqu'on est réglé, en tant qu'on reçoit une sorte de participation de la règle... Or, cette participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable est ce qu'on appelle la loi naturelle [4] Il répond en particulier à l'objection proposée : « La raison qu'on objecte serait admissible, si la loi naturelle était quelque chose de différent de la loi éternelle; mais elle n'en est qu'une

1. Quia tamen lex ante creaturarum existentiam vere obligans non fuit, cum nihil esset ad extra, quod ea obligarentur, palam est, rationem completam legis tunc tantum ei competere potuisse, cum extiterunt creaturæ, quibus fuit lex promulgata, aut saltem quæ impressione ipsius moveri cœperunt (HONORAT. TOURN., *Theol.*, II, c. II, q. 3.

2. Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis?

3. Videtur, quod non sit in nobis aliqua lex naturalis; sufficienter enim homo gubernatur per legem æternam.

4. In corpore: Respondeo dicendum, quod lex, cum sit regula, et mensura, dupliciter potest esse in aliquo : uno modo sicut in regulante et mensurante, alio modo sicut in regulato et mensurato; quia in quantum participat aliquid de regula, sic regulatur... Talis participatio legis æternæ in rationali creatura lex naturalis dicitur.

sorte de participation[1] » Ainsi, suivant ce qu'enseigne saint Thomas, la loi éternelle regarde seulement Dieu comme suprême régulateur, et la loi naturelle regarde l'homme comme soumis à la règle. Là-dessus le cardinal Gotti, tout en admettant avec saint Thomas que la loi naturelle est une participation de la loi éternelle, et qu'ainsi elle n'en est pas différente, soutient que c'est elle néanmoins qui oblige l'homme, non précisément parce qu'elle est une participation de la loi éternelle, mais parce que c'est elle qui, à proprement parler, a positivement reçu de Dieu la force d'obliger[2] Cela soit dit par surabondance de raisons : du reste, à proprement parler, que ce soit la loi éternelle, ou la loi naturelle qui oblige et qui lie l'homme, il est certain qu'elle ne l'oblige que quand elle lui a été appliquée par la promulgation. Autrement, comme nous l'avons vu avec saint Thomas, la loi n'a pas la vertu d'obliger, puisque, comme l'enseigne le saint docteur, la loi est une règle sur laquelle l'homme doit mesurer ses actions ; or, si cette règle ne lui est pas appliquée par la promulgation, elle ne peut lui servir à les mesurer.

XLVI. Mais, dira-t-on encore, aucune action ne peut être licite, si elle n'est autorisée par la volonté de Dieu ; par conséquent, pour agir licitement, nous devons savoir avant tout si l'action que nous allons faire est ou non conforme à la volonté divine. Nous répondons à cela que l'on doit supposer en Dieu deux volontés, l'une générale, l'autre particulière. Sa volonté générale, c'est que, dans chacune de nos actions, nous ne nous proposions que ce qui est honnête, c'est-à-dire ce qui nous paraît honnête et permis, de la manière qu'il est honnête et permis de faire usage de la liberté que Dieu nous a donnée. Sa volonté particulière ensuite est celle par laquelle, en nous défendant en tel ou tel cas l'usage de notre liberté, il nous manifeste en

1. Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum a lege æterna ; non autem est nisi quædam participatio ejus (S. Th., 1-2, q. 91, a. 2).

2. Lex naturalis obligat de jure divino, non quia præcise est participatio legis æternæ, sed quia habet Deum auctorem (Gotti, *Theol.*, tom. III, tr. 5, q. 2, dub. i, n. 9).

particulier ce que nous devons alors faire ou éviter. Cela posé, nous disons que tant que la volonté particulière de Dieu ne nous est pas manifestée, il suffit que nous nous conformions à sa volonté générale, qui est que nous ne fassions rien que ce que nous croyons qu'il nous est permis de faire; c'est la doctrine de saint Thomas : « La volonté de l'homme, dit-il, est obligée de se conformer formellement à la volonté divine, et non pas matériellement [1] » Par ce mot *formellement*, il entend la volonté du bien en général, *in volito boni communis*, c'est-à-dire que dans toutes nos actions nous devons nous proposer de faire ce qui est honnête, comme c'est une chose honnête pour chacun de se servir de la liberté que Dieu lui a donnée, puisque tout ce que Dieu ne nous défend pas est honnête; et tant que la volonté particulière de Dieu ne nous est pas connue, nous ne sommes pas obligés de nous y conformer, comme l'enseigne encore saint Thomas : « Quiconque, dit-il, veut une chose parce qu'il la croit bonne, a sa volonté conforme dans son intention à la volonté divine. Mais nous ne savons pas toujours en particulier ce que Dieu veut de nous, et, sous ce rapport particulier, nous ne sommes pas tenus de conformer notre volonté à la sienne [2] » Donc l'homme n'est tenu de se conformer à la volonté divine, qu'autant qu'elle lui est connue, comme l'enseigne plus nettement encore le P Gonet : « On n'est tenu, dit-il, de se conformer même matérialement à la volonté divine, que lorsqu'elle nous est manifestée par un ordre exprès [3] Le cardinal Gotti a dit aussi : « L'essence de la loi ne consiste pas à faire savoir qu'une chose est bonne ou mauvaise, mais elle consiste à nous intimer que telle chose

1. Voluntas igitur humana tenetur conformari divinæ voluntati in volito formaliter, sed non materialiter (1-2, q. 19, a. 10).

2. Et ideo quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinæ, quantum ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus, quid Deus velit; et quantum ad hoc, non tenemur conformare voluntatem nostram divinæ voluntati (S. Thom., 1-2, q. 19, art. 10, ad 1).

3. Homo non tenetur conformari voluntati divinæ in volito materiali, nisi quando voluntas divina nobis præcepto vel prohibitione manifestatur (Gonet, *in Clypeo*, tom. III, d. 6, art. 2, n. 37, in fin.).

nous est, soit commandée, soit interdite [1] » Saint Anselme n'a pas non plus une doctrine différente : « Ce que nous devons toujours vouloir, dit-il, ce n'est pas précisément ce que Dieu veut, mais ce que Dieu veut que nous devions vouloir [2]. » Saint Thomas a dit de même : « Quoique nous ne soyons pas toujours tenus de vouloir ce que Dieu veut, nous le sommes toujours de vouloir ce que Dieu veut que nous fassions, et cette volonté spéciale de Dieu nous est manifestée principalement par ses préceptes [3] »

XLVII. Un certain auteur moderne, cherchant par d'autres moyens à réfuter notre opinion, s'exprime ainsi : « Pour dire qu'une loi est douteuse, on devrait douter si cette loi existe, oui ou non ; mais cela ne peut être, puisque toutes les lois divines et humaines que nous devons observer sont certaines et suffisamment promulguées. Le doute retombe donc non sur l'existence de la loi, mais sur des cas particuliers, pour savoir s'ils sont compris ou non dans les lois générales. Si donc nous voulons nous servir du principe supposé, à savoir qu'une loi douteuse ne peut produire une obligation certaine, nous ne pouvons dire que la loi douteuse, ou non suffisamment promulguée, n'est pas une loi ; mais nous devons dire seulement que, quand il est probable des deux côtés que la loi ne s'étend pas à tel ou tel cas, il n'est pas certain alors qu'elle s'y étende. Or, en parlant ainsi, la difficulté du principe revient toujours à résoudre, parce que, quand il y a doute si une action est permise, ou non permise, selon qu'elle est comprise ou non dans la loi, on ne peut adopter un tel principe comme certain. » C'est ainsi que raisonne l'auteur en question, qui ne fait en cela que reproduire fidèlement ce qui a été écrit avant lui par le père Daniel Concina dans sa *Théologie chrétienne.*

1. Ratio legis non consistit solum in esse ostensivo boni et mali, sed in esse præceptivo et obligativo (Gotti, t. II, q. dub. 2, § 1, n. 37, in fin.).

2. Non semper debemus velle quod Deus vult, sed quod Deus vult nos velle debere. (S. Anselme, lib. *De simil.*, c. 159).

3. Etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle, et homini præcipue innotescit per præcepta divina (S. Thom., 2-2, q. 104, a. 4, ad 3).

XLVIII. Mais nous lui opposerons,pour lui répondre,les paroles du même père Concina, qui a dit, dans l'abrégé de cette même théologie (tom. I, *De legib.*, liv. II, n. 10), « que quoique la loi soit certaine, néanmoins les circonstances diverses qui se présentent font que la loi tantôt oblige, tantôt n'oblige pas; » parce que, bien que les préceptes soient immuables, ils peuvent n'être pas obligatoires en telle ou telle circonstance. Nous répondrons donc qu'il ne sert de rien de dire que les lois sont certaines, puisque les circonstances des cas peuvent, en changeant, les rendre douteuses; or, si elles sont douteuses, elles ne sauraient obliger. « Ainsi, réplique l'auteur que nous avons cité, selon votre principe que la loi douteuse n'oblige pas, vous concluez que, dans le doute, si la loi s'étend ou non à tel ou tel cas, il est certain dès lors qu'elle ne s'y étend pas. » Mais nous répondons en rétorquant l'argument, et nous disons : Donc, suivant votre opinion, dans le doute si la loi s'étend ou non à tel ou tel cas, nous devrions dire qu'il est certain qu'elle s'y étend; mais c'est là précisément ce que nous nions. Nous ne prétendons pas que, s'il est douteux, que la loi s'étende à tel ou tel cas, il soit certain par là même qu'elle s'y étend; mais nous disons que, lorsqu'il y a d'un côté comme de l'autre des raisons également probables, alors, comme il n'est pas certain que la loi s'étende à ce cas, la loi devient douteuse à cet égard, et, qu'étant ainsi douteuse, elle ne saurait produire d'obligation, puisqu'alors elle n'est pas suffisamment promulguée. Rendons la chose plus claire par un exemple : nous avons la loi générale qui prohibe l'usure; mais quand des deux côtés il y a égalité de probabilités qu'un contrat est ou n'est pas usuraire, alors il n'apparaît aucune loi certaine qui le prohibe; et pour qu'on doute prudemment si tel contrat est ou n est pas usuraire, il y a bien une opinion d'après laquelle ce contrat serait défendu par la loi; mais en même temps il n'y a pourtant pas de loi certaine qui le défende, et par conséquent la loi reste douteuse à l'égard de ce contrat. La loi qui défend l'usure est certaine par rapport à l'usure, mais elle est incertaine quant à son ap-

plication à ce contrat. A quoi sert-il donc de nous opposer, comme le font nos adversaires, qu'il ne s'agit pas ici de savoir si la loi existe ou non, vu qu'il y a une loi certaine qui interdit l'usure, et qu'on n'a rien de plus à faire que d'examiner si cette loi s'étend ou ne s'étend pas au cas en question? Car, s'il est vraiment probable que la loi n'est pas applicable à ce cas, c'est comme si l'on disait qu'il est douteux qu'elle s'y applique, ou bien encore, que la loi est douteuse par rapport à ce cas; et si la loi est douteuse par rapport à ce cas, elle n'est donc pas obligatoire à cet égard. « Toutes les fois qu'il est douteux, dit à ce sujet Sanchez de concert avec les autres docteurs, si tel précepte naturel ou humain s'applique à tel cas particulier, celui qui partage ce doute n'est point obligé de faire pour ce même cas l'application de ce précepte, parce que, tant qu'il n'est pas certain que l'obligation existe, la volonté reste en possession de sa liberté. Et on doit dire la même chose, ajoute-t-il, quand, après un prudent examen, on doute si telle chose est comprise sous les termes du précepte, parce que c'est la même chose que de douter s'il y a une loi qui ait été portée à ce sujet [1] » Suarez a dit de même : « Le doute sur la question de savoir, par exemple, si tel acte est défendu, ne suffit pas tout seul pour rendre obligatoire la loi même naturelle; et alors les hommes ne sont point obligés en vertu de telle loi particulière de s'abstenir de l'acte en question, parce que cette loi ne leur est pas suffisamment intimée [2] Ce qu'il répète dans un autre endroit en ces termes : « Toutes les fois qu'on juge avec probabilité qu'il n'y a aucune loi qui défende une action, la loi qui pourrait la défendre n'a point été suffisamment intimée à l'homme; en conséquence, comme l'obligation

1. Quoties dubium est, an appositum sit præceptum naturale vel humanum de aliqua re, non obligatur dubitans, quia donec constet de præcepto, possidet voluntatis libertas. Et idem dicendum est, quando post prudentem inquisitionem dubitatur, an hæc res comprehendatur sub præcepti verbis, quia perinde est ac dubitare, utrum de hac re lata sit lex (SANCH., *De matrim.*, disp. 31, n. 36).

2. Etiam lex naturalis nunquam obligat cum solo dubio, v. gr. an talis actus sit prohibitus; tunc non obligantur homines ex vi legis ad abstinendum a tali actu, quia non est eis lex sufficientur intimata (SUAR., tom. II, in III. Part., disp. 4, sect. 5).

qu'impose une loi est onéreuse de sa nature, elle reste suspendue, jusqu'à ce qu'on ait acquis plus d'assurance de sa réalité [1]. » Où donc enfin, demanderai-je, est écrite cette loi que nos adversaires supposent, que, toutes les fois qu'on doute qu'une loi s'étende ou non à tel ou tel cas, et qu'il est probable qu'elle ne s'y étend pas, on soit tenu de l'observer? Au moins cette nouvelle loi générale est douteuse elle-même, et comme telle, elle n'est pas obligatoire.

XLIX. On dit encore : Mais si effectivement tel cas se trouvait compris dans la loi, alors en agissant suivant l'opinion la moins sûre, on violerait la loi, et l'on agirait contre la volonté divine. Nous avons voulu enregistrer ici toutes les objections des contredisants, pour y opposer nos réponses, et faire voir que plus ces objections sont multipliées, plus elles rendent éclatante la solidité de notre opinion. Disons donc, que dans un cas semblable, ni on ne viole la loi, ni on n'agit contre la volonté divine. On ne viole pas la loi, puisqu'alors la loi est douteuse, et qu'en conséquence elle n'est pas obligatoire, et qu'ainsi elle ne peut s'appeler loi, ou du moins loi obligatoire, puisque la liberté de l'agent (qui est certaine), ne peut être liée que par une loi également certaine. De sorte que, dans un cas semblable, on n'agit pas contre la loi, mais seulement contre l'opinion qui prétend que la loi existe ; puisque la loi, tant qu'elle est douteuse, est une opinion, mais non une loi, ou tout au moins n'est pas une loi obligatoire. On n'agirait pas non plus contre la loi divine, parce que (comme nous l'avons démontré plus haut avec saint Thomas) on n'est pas obligé de se conformer à cette volonté, quand elle n'est pas manifestée. Comment, en effet, peut-on dire que nous sommes tenus à nous conformer à la volonté de Dieu en nous abstenant de certaines actions, quand nous ne savons pas si Dieu nous les défend? Répétons les paroles de saint Thomas déjà citées : « Nous ne

1. Quandiu est judicium probabile, quod nulla sit lex prohibens actionem, talis lex non est sufficienter proposita homini ; unde, cum obligatio legis sit ex se onerosa, non urget, donec certius de illa constet (Id., *De Cons. prob.*, disp. 12, sect. 6).

savons pas toujours en particulier ce que Dieu veut de nous, et, sous ce rapport particulier, nous ne sommes pas tenus de conformer notre volonté à la sienne[1] » Et avec le père Gonet : « Nous ne sommes tenus de nous conformer à la volonté divine quant à l'acte matériel, que lorsque cette volonté divine nous est manifestée par quelque précepte ou quelque prohibition[2] »

L. Mais, réplique l'auteur moderne que nous avons cité plus haut, quand il existe deux opinions probables de part et d'autre, il n'est pas permis de suivre celle qui nous est favorable, sinon en vertu d'une loi qui est incertaine, du moins en vertu du principe admis par les probabilistes eux-mêmes, que, pour agir licitement, il ne suffit pas d'un jugement probable, mais qu'il est nécessaire d'avoir l'assurance de l'honnêteté de l'action: telles sont les paroles textuelles de l'auteur en question. Mais la réponse à une telle objection est bien facile; toutes les fois qu'il ne nous est pas défendu de suivre l'opinion favorable à notre liberté, parce que la loi qui nous le défendrait est incertaine, c'est qu'alors manque le lien qui enchaînait en nous cette liberté; et qu'ainsi, libre de toute entrave, notre action n'a rien que d'honnête, suivant cet axiome connu de tout le monde : « Il est permis à chacun de faire tout ce que le droit n'interdit pas[3], » comme il est dit, *Inst. de jure person.*, § I; et conformément à cet autre principe non moins certain qu'enseigne saint Thomas : « On appelle licite tout ce qu'aucune loi n'interdit de faire[4] » Remarquons en cet endroit que le saint docteur parle d'une chose qui intéresse proprement la liberté de l'homme et la loi naturelle.

LI. Je ne veux pas omettre ici de répondre à une certaine

1. Sed in particulari nescimus quid Deus velit, et quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram divinæ voluntati (S. Thom., 1-2, q. 19, a. 10, ad 1).

2. Homo non tenetur conformari voluntati divinæ in volito materiali, nisi quando voluntas divina nobis præcepto vel prohibitione manifestatur (Gonet, *in Clyp.*, t. VIII, disp. 6, art. 2, n. 57, in fin.).

3. Cuique facere libet, nisi id a jure prohibeatur.

4. Illud dicitur licitum, quod nulla lege prohibetur (*In* IV *Sent.*, d. 15, qu. II, a. 4, ad 2).

décision que nos adversaires prétendent avoir été portée par le clergé de France, savoir: « qu'il n'est jamais permis de suivre une opinion probable dans le concours d'une autre également probable, mais plus sûre. » Disons d'abord que cette décision est appelée bien à tort décision du clergé de France, puisqu'elle ne fut portée que par quatorze prélats, tandis que le nombre des évêques de France s'élevait à plus de cent. Nous répondons ensuite que ces évêques ont eu raison de s'élever ainsi contre cette classe de docteurs probabilistes, qui prétendaient qu'il est permis de suivre indistinctement toute opinion également probable, en s'appuyant sur cette maxime, adoptée communément par eux : que « toute action probablement bonne est une action prudente [1] » Or, cette maxime, considérée en elle-même, est certainement fausse, parce qu'il n'est ni prudent, ni permis d'agir avec une opinion seulement probable dans le concours d'une autre plus sûre en même temps qu'également probable, sans se fonder sur un autre principe que sur celui rapporté tout à l'heure, c'est-à-dire que toute action probablement bonne est une action prudente, puisque, dans ce cas, on n'a pas cette certitude morale de l'honnêteté de son action, qu'on doit avoir pour agir. Mais c'est tout autre chose de suivre une opinion également probable en s'appuyant sur cette réflexion, que la loi, en ce cas, étant douteuse, elle ne peut par cela même être obligatoire. Ainsi, les prélats de France ont eu raison de dire que l'usage d'une opinion probable, en concurrence avec une autre qui l'est également, mais qui favorise la loi, n'est pas licite en elle-même : nous disons *en elle-même*, abstraction faite de la réflexion ou du jugement qu'on peut porter, qu'alors la loi est douteuse. Au moins dit le père Amort, ces prélats n'auront pas songé à cette réflexion. Que si, au contraire, ils ont eu pour but dans leur décret de condamner notre doctrine, expliquée même de la manière que nous venons de dire, c'est injustement qu'ils ont établi l'obligation de suivre, dans le concours de deux opinions également ou quasi également probables, celle qui est la plus sûre ;

1. Qui probabiliter agit, prudenter agit.

puisqu'en s'appuyant sur ce principe réflexe ou concomitant, qu'une loi douteuse ne peut engendrer une obligation certaine, on agit conformément à un jugement pratique moralement certain de l'honnêteté de son action.

LII. Mais, dira-t-on, si le jugement spéculatif de l'opinion qui favorise la liberté est seulement probable, dans le concours de l'autre opinion plus sûre, et aussi probable, comment peut-il se faire que le jugement pratique soit moralement certain, comme il doit l'être pour qu'on puisse agir licitement ? Bien plus, dira-t-on, comment peut-il arriver que le jugement pratique soit différent du spéculatif? Mais nous répondrons à cette difficulté, avec Abelly, évêque de Rodez, et Eusèbe Amort, qu'autres sont les raisons qui regardent la vérité de la chose et rendent probable l'opinion qui les fait valoir, et autres sont les raisons qui concernent l'honnêteté de l'action et nous rendent moralement certains d'agir licitement. Par exemple, autre est la raison qui rend une guerre juste, autre est celle qui fait qu'un soldat, sur le commandement du prince, peut licitement porter les armes dans une guerre dont la légitimité est douteuse. Cela posé, c'est à tort qu'on nous objecte que le jugement pratique ne saurait être certain, quand le spéculatif est seulement douteux ; puisque, quand une opinion est vraiment probable, comme dans ce cas, le sujet, en même temps qu'à ne considérer que la vérité de la chose, il juge spéculativement que la guerre n'est que probablement juste, n'en forme pas moins, sur l'honnêteté de son action, un autre jugement spéculatif, comme le premier, mais certain, qui l'autorise à affirmer qu'il peut en pratique et qu'il doit même prendre les armes, puisque tout sujet est obligé d'obéir à son prince, tant que les ordres de celui-ci ne sont pas certainement illicites. Ainsi, ce jugement pratique certain résulte de deux jugements spéculatifs, mais qui portent sur des objets différents, le premier concernant la vérité de la chose, à savoir, que la guerre est probablement ou douteusement juste, et ce premier jugement spéculatif est seulement probable ou douteux ; le second jugement spéculatif concernant l'honnêteté de l'action, qui est ici

de porter les armes, à savoir que, dans le doute sur la justice de la guerre, du moment où le prince l'ordonne, le sujet peut légitimement, et même doit lui obéir; et ce second jugement est certain, et ce jugement spéculatif certain, mais réflexe, rend également certain le jugement pratique que porte le sujet sur l'honnêteté, de son action, c'est-à-dire qu'il lui est permis de porter les armes dans cette guerre, qui en elle-même n'est que douteusement légitime. La même chose doit s'appliquer à tous les cas qui prêtent matière à des opinions probables en sens opposés, et dans lesquels le jugement pratique est rendu certain au moyen du principe réflexe déjà établi, qu'une loi douteuse ne peut engendrer une obligation certaine.

LIII. Ceci est encore confirmé par ce que disent nos adversaires, et particulièrement par ce qu'écrit le père Laurent Berti, dans sa *Théologie* (tom. II, lib. XXI, c. XIII, prop. 3, § *Patroni*), où il soutient contre nous, qu'il n'est pas permis de suivre une opinion également probable, mais moins sûre. Mais comment le prouve-t-il? Il le fait en réfutant deux principes, du reste, que mettent en avant certains auteurs soi-disant probabilistes. En se fondant sur ces deux principes, disent effectivement beaucoup de probabilistes, on peut suivre une opinion probable moins sûre, en rendant certain dans la pratique un jugement spéculativement douteux. Le premier de ces deux principes est celui-ci : « On agit prudemment en se fondant sur des raisons probables [1] » Mais ce principe (dit le père Berti, et il le dit très-sagement, comme nous l'avons dit nous-même plus haut) ne suffit pas pour agir licitement en suivant une opinion seulement probable, puisque l'opinion contraire, qui est en faveur de la loi, étant également probable, nous n'avons pas la certitude de l'honnêteté de notre action, nécessaire pour bien agir. Le second principe, ou l'autre raison alléguée par quelques probabilistes, c'est que, lorsque deux opinions sont également probables, l'homme suspend son jugement à l'égard de l'opinion qui condamne l'action, et agit en s'appuyant sur la probabilité de l'opinion

1. Qui probabiliter agit, prudenter agit.

qui la permet. Mais, dit encore à cela, et avec non moins de raison, le P Berti, cette raison est insuffisante pour nous rendre certains de la légitimité de cette action, puisqu'une telle suspension de l'esprit qui s'abstient volontairement de juger implique une ignorance vincible ou affectée : celui donc qui agirait d'après cette règle, n'agirait pas avec prudence, mais avec une extrême imprudence, parce qu'au lieu de déposer son doute dans la pratique, il le garderait, tout en agissant, sur l'honnêteté de l'action qu'il ferait. Ainsi, dit le père Berti, quand on n'a pas d'autre fondement que la probabilité d'une opinion moins sûre, on ne peut jamais, par un jugement réflexe quelconque, acquérir la certitude de se conduire sans reproche en en faisant usage. Il en est autrement, dit-il ensuite, quand, outre la probabilité de l'opinion, on a pour soi une nouvelle raison, ou un principe fondé, qui rend le jugement pratiquement certain à l'égard de la légitimité de l'action, parce qu'alors la certitude du jugement ne s'appuie plus sur la réflexion qu'a fait faire le doute précédent, mais sur la réflexion que provoque le motif certain qui survient. Et il cite à ce sujet l'exemple d'un religieux qui, doutant s'il peut rompre le jeûne pour se livrer à l'étude, peut bien le rompre, quand il a reçu de son supérieur un ordre qui le rend certain de pouvoir rompre son jeûne sans pécher. Il cite encore l'exemple d'un propriétaire, qui, dans le doute s'il possède légitimement une propriété, peut, sans se rendre coupable, en garder la possession, quand un docteur lui assure que dans le doute on n'est pas obligé de se dépouiller de cette manière d'un bien qu'on possède légitimement. Et de là il conclut qu'on peut sans aucun doute former un jugement pratique moralement certain, en se tirant de perplexité au moyen de la réflexion [1] De sorte que l'on peut se former une conscience moralement certaine en fait d'opinions morales, non-seulement à l'aide de principes directs, mais encore de principes indirects réflexes.

LIV Or, c'est ici précisément notre cas. Nous disons que

1. Procul dubio potest hoc pacto ex reflexione mentis antea perplexæ fieri judicium praticum moraliter certum.

pour suivre une opinion également probable, la seule probabilité de cette opinion ne suffit pas, comme pourraient nous porter à le croire les deux principes mentionnés tout à l'heure, et dont beaucoup d'auteurs se prévalent mal à propos. Pour moi, je dis et je regarde comme certain, que le peu de solidité de ces deux faux principes a déterminé beaucoup d'écrivains modernes à réprouver l'opinion, des équiprobabilistes; et en réfutant de tels principes (ce qui leur était facile), ils se sont de cette manière acquis beaucoup de partisans qui déclament aujourd'hui contre le probabilisme, et exaltent si haut l'opinion rigide. Nous disons donc qu'on peut suivre l'opinion également probable dans le cas où la loi est douteuse; or, qu'une loi douteuse ne puisse impliquer une obligation certaine, c'est un principe (ainsi que nous l'avons démontré) clair et évident, puisque, quand la loi est douteuse, elle ne peut être promulguée ou intimée comme loi, mais seulement comme opinion, comme question controversée; et la promulgation manquant à une loi de cette nature, cette loi manque de ce qui lui est nécessaire pour obliger, comme l'enseigne saint Thomas, et avec lui tous les auteurs anciens et modernes, rigides et modérés. Notre principe est tel, en somme, que nos adversaires, en connaissant la force, se sont les uns abstenus, je ne sais pourquoi, d'en faire mention, les autres, après s'être fatigué l'esprit pour le réfuter par mille moyens et mille subtilités, n'ont jamais pu y parvenir, mais n'ont fait au contraire que l'affermir et le rendre plus évident.

LV Mais, disent enfin nos adversaires, il y a la loi générale établie par les canons, où il est dit que dans le doute il faut choisir la voie la plus sûre [1] Mais nous répondons que cette maxime ou règle des canons ne peut être regardée comme une loi générale qui défende l'usage de l'opinion également probable; car, outre le grand nombre d'auteurs qui suivent cette opinion, les auteurs anciens, que font valoir nos adver-

1. C. *illud Dominus*, de sent. excomm.; C. *ad audientiam*, de homin.; C. *Petitio tua*, eod. tit.; Clem. *Exivit*, § *item quia*, de verb. signifi. C. *Juvenis*, de sponsal.

saires comme fauteurs même de leur opinion rigide, l'interprètent et l'expliquent autrement. Saint Antonin dit que cette maxime est de conseil, et non de précepte : « On nous oppose, dit-il, que dans le doute on doit choisir la voie la plus sûre ; on peut répondre que cela est vrai quant à l'honorabilité et au surcroît du mérite, mais non quant à la nécessité du salut pour toutes les questions douteuses[1] » Dans un autre endroit il dit encore plus expressément : « Choisir la voie la plus sûre, est de conseil, et non de précepte[2] » Jean Nyder a dit la même chose : « On n'a point à alléguer, dit-il, que dans le doute il faut choisir le parti le plus sûr : car ce n'est pas là un précepte, mais un conseil[3] » Tabiéna est du même avis[4]. Saint Bonaventure, Gerson et Silvestre pensent de même, comme on peut le voir dans Tirillo[5]

LVI. En outre, d'autres docteurs prétendent que cette maxime a son application dans les questions purement douteuses, mais non dans les opinions probables ; d'autres, qu'elle doit être suivie quand le doute porte sur le fait, mais non quand il porte sur le droit ; d'autres encore, qu'elle a lieu dans les doutes pratiques, mais non dans les doutes spéculatifs, en expliquant de même ce qu'a dit saint Antonin, que celui qui fait sciemment une chose dont il se doute qu'elle est mortellement peccamineuse, sans se mettre en peine d'éclaircir le doute qu'il en a, pèche mortellement en le faisant[6] Le saint archevêque s'exprime dans un autre endroit encore plus clairement à ce sujet : « Celui qui achète tels droits (dont il a parlé précédemment), peut non pas douter de la légitimité de

1. Inducunt illud: In dubio tutior via eligenda est. Respondetur, hoc esse verum de honestate, et meriti majoritate, et non de salutis necessitate quoad omnia dubia (S. ANTONIN., p. III, tit. I, cap. II).

2. Eligere viam tutiorem consilii est, non præcepti (*Id.*, p. 1., tit. III, cap. X, § X).

3. Viam tutiorem eligere, est consilii, non præcepti (*Id.*,p. I, tit. III, c. X, § X, NYDER, *in Consolat.* part. III, cap. XVI).

4. Nec valet, quod in dubiis tutior via est eligenda, quia hoc non est præceptum, sed consilium (TAB., *in summa,* verb. *Scrupulus*).

5. TIRILL. *de probab.* q. XXVI, n. 21.

6. Ille qui agit scienter id, de quo dubitat esse mortale, permanente dubitatione, mortaliter peccat (S. ANTONIN., p. 1, tit. III, c. X, § 10).

son action, mais se former l'opinion qu'elle est licite, du moment où l'Eglise n'a rien défini de contraire, et que beaucoup de sages soutiennent qu'elle est permise [1]; » contrairement à d'autres d'un sentiment opposé, comme il l'avait écrit quelques lignes plus haut, que, sur de telles questions, les sages se contredisaient les uns les autres [2] En parlant ainsi, le saint réprouve seulement l'action faite dans un état de doute, mais non celle qu'on ferait en suivant une opinion probable, comme on suppose qu'elle l'est, pour les raisons qu'il en donne, savoir, qu'une telle opinion n'est pas réprouvée par l'Eglise, mais qu'au contraire elle est adoptée par les docteurs les plus instruits, qui disent qu'un tel contrat est légitime, bien que d'autres docteurs pensent différemment. Angelo dit la même chose en ces termes : « Qu'on ne nous objecte pas que dans le doute on doit choisir le parti le plus sûr, car cela est vrai quand il s'agit d'un doute proprement dit; mais quand il s'agit d'une opinion formée, c'est tout différent, parce qu'alors on n'est plus dans le doute [3] » Navarre et Sylvestre sont du même avis [4] En outre, un grand nombre de graves auteurs disent avec raison que la maxime qui prescrit de suivre la voie la plus sûre est établie par les canons, seulement pour les cas particuliers rapportés dans les textes cités; puisque ces textes, qui obligent à suivre le parti le plus sûr, n'ont pour objet que des lois humaines; et cela posé, qui osera dire que nous sommes obligés d'observer même des lois humaines, dans le doute si elles existent ou non? « Ce serait sottise, écrit Lactance, de se croire obligé d'obéir à des ordres dont on doute s'ils sont vrais ou faux [5] » Il est dit de plus dans le

1. Sed qui emit prædicta jura, potest non dubitare, sed opinari, licitum esse, ex quo per Ecclesiam non est determinatum contrarium, et multi sapientes licitum asseverant. — 2. Cum sapientes contrarias ibi invicem in hujusmodi sentiant (*Id.* p. 2, tit. I, c. XI, § 28).

3. Nec obstat prædictis, quod in dubiis tutior pars est eligenda, quia hoc verum est, quando proprie dubium est; sed quando etiam opinio, secus est, quia tunc non sumus in dubio (ANGEL., verb. *Opinio*).

4. NAVARR., *Manual.*, c. XXVII, n. 284 ; — SYLVEST., au mot *Opinio*.

5. Stultissimi est hominis, præceptis eorum velle parere, quæ utrum vera aut falsa sint, dubitatur (LACTANT., lib. III, *Instit.*, cap. XXI).

chapitre XIII, *Cum in jure* (*de offic. et pot. jud. deleg.*) : « A moins que vous ne soyez certain de la volonté du siége apostolique, vous n'êtes point obligé de vous conformer à cette volonté prétendue[1] » De plus, dans l'authentique *Quib. mod. nat.*, etc., § *Natura*, il est dit : « Tant qu'une chose est douteuse, il n'y a pas présomption qu'elle oblige personne [2] » Ainsi la maxime qui prescrit de suivre dans le doute le parti le plus sûr, ne peut être regardée comme une règle générale que les canons obligent d'étendre à tous les cas, mais seulement comme devant s'appliquer aux quelques cas particuliers rapportés dans les textes cités, où le pape, qui y donne ses réponses, dit avec raison que dans des doutes de cette nature on doit suivre la voie la plus sûre, à cause des scandales ou d'autres inconvénients qu'il fallait éviter en pareils cas. Pour nous en convaincre, examinons rapidement ici les faits dont il s'agissait alors, et qui donnèrent lieu aux décisions contenues dans les textes qu'on nous oppose.

LVII. Dans le chap. *Illud Dominus*, *de sent. excom.*, il s'agissait d'un certain évêque qui, nonobstant le bruit public d'une excommunication fulminée contre lui, avait la témérité de vouloir célébrer. Nous disons que c'est avec justice qu'un tel évêque fut déposé par Innocent III, parce que, quand bien même il aurait été dans le doute sur son excommunication, il devait au moins faire tout son possible pour découvrir la vérité, et en attendant, s'abstenir de célébrer; aussi le pontife dit-il justement : « Comme dans le doute il faut choisir le parti le plus sûr, quand même la sentence portée contre lui eût été douteuse à ses yeux, il aurait dû s'abstenir, plutôt que de conférer en cet état les sacrements de l'Eglise [3] »

LVIII. Dans le chap. *Ad audientiam*, *de homic.*, il s'agissait d'un ecclésiastique qui avait frappé un homme, qui était mort peu après; ce qui rendait douteux si cet homme n'était pas

1. Nisi de mandato sedis apostolicæ certus extiteris, exequi non cogeris quod mandatur. — 2. In dubio nullus præsumitur obligatus.

3. Quia in dubiis via tutior est eligenda, etsi de lata in eum sententia dubitaret, debuerat tamen potius abstinere, quam sacramenta Ecclesiæ celebrare.

mort par suite des coups qu'il avait reçus. Clément III décida qu'il convenait, en attendant, que le prêtre s'abstînt de célébrer, en donnant pour raison que, « comme dans les cas douteux nous devons suivre la voie la plus sûre, il était convenable d'enjoindre à ce prêtre de ne pas célébrer[1] » Disons ici d'abord, que dans ce cas le fait n'était pas encore éclairci, c'est-à-dire, qu'on ne savait encore, si l'homme était mort par suite des coups qu'il avait reçus du prêtre; c'est pourquoi le texte ajoute : « Si l'homme est mort d'une autre maladie, le prêtre pourra célébrer[2] » Le pape agit donc sagement en ordonnant sur ces entrefaites que le prêtre s'abstînt de célébrer les saints mystères, parce que, dans un tel doute, il est évident qu'on doit suivre la voie la plus sûre. Nous disons en second lieu que, comme le remarquent aussi Navarre et Suarez, il n'était pas question dans ce cas de l'observation d'un précepte, mais seulement d'une certaine convenance, afin que, si ensuite l'on eût reconnu que le prêtre était vraiment homicide, il n'y eût pas de scandale parmi le peuple qui l'aurait vu célébrer en cet état. La même décision pour un cas semblable d'homicide douteux, se trouve rapportée au chap. *Petitio tua*, 24, *De homic.*, où il est dit « qu'il est plus à propos de s'abstenir dans un doute de cette nature, que de célébrer témérairement[3] » Qui ne voit que dans des cas semblables il était convenable et même nécessaire de suivre le parti le plus sûr, en s'abstenant de célébrer, pour empêcher le scandale qui aurait pu résulter d'une conduite différente?

LIX. Quant à la clémentine *Exivit* (lib. V, tit. 11), il s'agissait de la consultation que des frères mineurs avaient adressée au Saint-Siége, pour savoir s'ils étaient tenus, sous peine de péché grave, à l'observation des règles de leur ordre, qui leur étaient imposées sous forme impérative. Le pape leur répondit qu'en ce qui regarde le salut de l'âme, on doit suivre

1. Cum in dubiis semitam debeamus eligere tutiorem, vos convenit injungere presbytero, ut non ministret.
2. Si ex alia infirmitate obierit, poterit divina ministrare.
3. Cum sit consultius in hujusmodi dubio abstinere, quam temere celebrare.

le parti le plus sûr pour éviter de graves remords de conscience [1]. Premièrement, dans ce cas, le pape en disant, « pour éviter de graves remords », parlait vraisemblablement par manière de conseil, et non de précepte. De plus, en disant « qu'on doit suivre le parti le plus sûr », il n'entendait pas certainement parler de la sécurité matérielle qui s'attache à l'opinion la plus sûre, mais de la sécurité de la conscience, qu'on obtient quand on agit, non avec un doute pratique, mais avec la certitude morale de l'honnêteté de son action : car s'il avait parlé de la sécurité matérielle, il aurait déclaré que toutes les paroles mises au mode impératif emportaient un *précepte*, ce qui, sans aucun doute, eût été matériellement le plus sûr; mais le pape déclara le contraire en disant que toutes paroles impératives n'impliquaient pas un précepte, mais seulement celles qui devaient s'entendre d'un précepte rigoureux, soit d'après les termes mêmes, soit à raison de la matière [2] Voici du reste ce qu'il dit : « Quoique les frères ne soient pas tenus à l'observance de tout ce qui est porté dans leur règle en termes impératifs, comme s'il s'agissait des préceptes rigoureux, ou de quelque chose d'équivalent, il est néanmoins à propos, pour la plus grande pureté de leur règle, à laquelle ils ont promis d'être fidèles, qu'ils se regardent comme obligés en conscience à observer les points suivants, etc. [3] »

LX. Enfin, quant au chap. *Juvenis*, 3, *de sponsal.*, le cas proposé concernait un jeune homme qui, à l'âge de sept ans, avait épousé une jeune fille, puis celle-ci étant morte, s'était marié avec une de ses cousines. Ici se présentait un doute, savoir si le premier mariage était valide ou nul, à raison de l'impuissance que supposait un âge aussi tendre que celui de

1. In his quæ ad animæ salutem respiciunt, ad vitandos graves conscientiæ remorsus, pars tutior est eligenda.

2. Ex vi verbi, vel saltem ratione materiæ de qua agitur.

3. Licet fratres non ad omnium, quæ ponuntur in regula sub verbis imperativi modi, sicut ad præceptorum, seu præceptis æquipollentium observantiam teneantur; expedit tamen ad observandam puritatem regulæ, et rigorem, quod ad ea, sicut ad æquipollentia præceptis se noverint obligatos, quæ hic inferius adnotantur.

sept ans. Eugène III ordonna que le mari se séparât de sa seconde femme pour l'honneur de l'Eglise, *propter honestatem Ecclesiæ*, en donnant de plus pour raison de sa décision, que, « dans les choses douteuses, on doit s'en tenir ce qui paraît le plus certain [1] » Cela posé, nous disons en premier lieu que le pape ordonna la séparation, non parce qu'il pensait que dans les opinions douteuses on devait toujours prendre le parti le plus sûr; mais parce que la séparation était nécessaire pour éviter le scandale et maintenir intact l'honneur de l'Eglise. Nous disons en second lieu, que le pape, en déclarant « qu'on doit s'en tenir à ce qu'on croit le plus certain, » ne dit pas cela par rapport au jeune homme, qui certainement savait bien s'il était impuissant ou non à l'époque de son premier mariage, mais par rapport aux juges qui, dans le for intérieur, lorsque les raisons des parties sont douteuses, doivent certainement s'en tenir à ce qui est le plus certain; et c'est pour cela que le pape dit *certius* et non pas *tutius*, c'est-à-dire qu'il était plus raisonnable d'ordonner la séparation, parce que la nullité du premier mariage était douteuse. Qu'a donc à faire ce cas avec notre question, où il s'agit du for intérieur, et non de doutes de fait, mais d'opinions également probables?

LXI. Mais, pour en finir sur ce point, disons qu'affirmer que cette maxime du droit canonique, que dans le doute il faut choisir le parti le plus sûr [2], est une loi universelle pour tous les cas douteux, de quelque nature que soit le doute, ce n'est pas en fin de compte énoncer une doctrine certaine, mais une pure opinion, et même fort improbable à mon avis : de sorte que cette règle, ou cette loi qu'on suppose loi universelle, n'est au fond qu'une loi douteuse, et que comme douteuse (ainsi que nous l'avons prouvé), elle ne peut obliger. D'ailleurs, de cette règle de prendre dans le doute le parti le plus sûr, qui semble être comme le cheval de bataille de nos adversaires, que peut-on inférer autre chose, sinon que, dans le doute si une action est bonne ou mauvaise, on ne peut légitimement adopter le

1. Quia igitur in his, quæ dubia sunt, quod certius existimamus, tenere debemus. — 2. In dubiis via tutior est eligenda.

parti le moins sûr? Voilà tout ce que les canons ont certainement voulu dire, et c'est à quoi se rapportent les cas et les décisions des textes allégués. Mais quand au fond de la conscience il y a un jugement moralement certain de la légitimité de l'action fondé sur des principes directs ou réflexes, alors l'homme n'est plus dans le doute, mais il est assuré de la bonté de son action. Que nos contradicteurs cessent donc de nous opposer leur axiome, que dans le doute il faut choisir le parti le plus sûr [1], comme renversant notre opinion. Que cet axiome soit, suivant leurs désirs, non de conseil, mais de précepte rigoureux : qu'il soit admis, non-seulement dans les doutes pratiques en fait d'actions, mais encore dans les doutes spéculatifs en fait de loi; nous voulons bien accorder tout cela. Mais de cet axiome que dans le doute on doit choisir le parti le plus sûr, que peut-on inférer autre chose, sinon que quand un homme est dans l'état du doute, il doit choisir le parti le plus sûr? Mais quand ensuite il est moralement certain qu'il agit légitimement en suivant l'opinion la moins sûre, alors il est sauvé du doute et de la maxime, qui s'applique à la conscience douteuse,et non à la conscience certaine; et cette certitude peut fort bien provenir de principes réflexes, comme nous l'avons démontré plus haut jusqu'à l'évidence, et qu'on ne peut nier, sans nier la lumière du soleil en plein midi.

LXII. Mais comment se fait-il, disent nos adversaires, que le père Vasquez, tout probabiliste qu'il est, n'admette pas ce principe que la loi douteuse n'oblige pas? Un auteur moderne rapporte avec beaucoup de pompe le passage suivant du père Vasquez : « Il suit manifestement que ceux-là se trompent, qui pensent que, quand on doute si une loi a été portée et promulguée dans la curie, on peut la tenir pour non suffisamment promulguée. Ils se trompent en effet, premièrement sous le rapport même doctrinal, puisqu'on doit dans le doute choisir le parti le plus sûr... Ils se trompent ensuite dans la raison qu'ils allèguent, puisque (comme nous l'avons prouvé) autre chose est la promulgation, autre chose est la connaissance de

1. In dubiis tutior via est eligenda.

la loi. Et quand même celui qui doute de l'existence d'une loi n'en aurait pas une connaissance suffisante pour l'obliger de l'observer, on ne peut pas dire cependant qu'il lui manquerait une promulgation suffisante de cette loi, si par le fait elle avait été promulguée dans la curie, mais seulement qu'il lui en manquerait une connaissance suffisante [1] » Mais d'abord, nous répondrons : Comment le père Vasquez pouvait-il admettre qu'une loi douteuse oblige la conscience, tandis que ce même auteur soutenait fortement que l'on peut en toute sécurité suivre l'opinion probable moins sûre, fût-elle en même temps la moins probable, et qu'il ajoutait que cette même opinion était communément admise dans les écoles de son temps? De plus, qu'on réfléchisse sur le passage cité, on verra que non-seulement le père Vasquez ne rejette pas le principe qu'une loi douteuse n'oblige point, mais qu'il le confirme expressément en disant : « Et quand même celui qui doute de l'existence d'une loi n'en aurait pas une connaissance suffisante pour l'obliger de l'observer, etc. [2] » Qu'on observe en outre que celui qui doute de la promulgation d'une loi, est tenu de se conformer à cette loi (notez ces mots) en vertu de ce principe, que dans le doute il faut choisir le parti le plus sûr. Néanmoins, comme je l'ai remarqué en principe dans le passage cité plus haut, il parle des lois humaines certainement promulguées dans le palais du prince ; et c'est ce qui lui fait dire que, bien que la connaissance certaine de la promulgation ne soit pas parvenue à quelques-uns, la loi ne laisse pas d'être une véritable loi. Or, quel rapport cela a-t-il avec des lois divines, dont il est probable qu'elles n'existent pas? Ensuite, quant à

1. Sequitur manifeste decipi eos, qui putant, eum, qui dubitat, an lex aliqua lata fuerit et promulgata in curia, ea lege non teneri, eo quod ipsi non satis promulgata censeatur. Falluntur igitur primo in doctrina ipsa, siquidem in dubiis tutior pars est eligenda... Deinde in ratione decepti sunt, eo quod (ut ex dictis constat) aliud est promulgatio, aliud autem est notitia legis. Et quamvis is qui dubitat de lege, non haberet notitiam sufficientem legis, ut ea teneretur; tamen non potest dici carere sufficienti promulgatione legis, si revera in curia promulgata fuisset, sed notitia sufficienti illius. Verum, ut diximus, ea dubitatio satis est, ut ratione ejus tutiorem partem sequi debeat (VASQU., I,-2, Disp. 156, cap. 2, num. 8). — 2. Et quamvis is qui dubitat, etc.

la maxime de suivre dans le doute le parti le plus sûr, le même père Vasquez dit en plus d'un endroit, qu'elle n'est de mise que dans les doutes pratiques, mais non à l'égard des opinions probables. Dans le chap. III de la dispute 156 déjà citée, voici comme il s'en explique (n. 12) : « Lorsqu'il y a diversité d'opinions sur le sens d'une loi, les juges doivent attacher beaucoup de valeur à l'interprétation la plus probable. Néanmoins, quand il y a variété d'opinions, on n'est pas nécessairement tenu de suivre le parti le plus sûr [1] » Et c'est ce qu'il explique plus expressément encore dans cet autre passage où il dit : « Cet axiome, qu'on doit suivre le parti le plus sûr, ne doit s'appliquer qu'aux cas de doute, mais non aux opinions probables, c'est-à-dire, seulement lorsque le doute est tel, que la conscience ne puisse se former un jugement arrêté, mais reste toujours en suspens, ainsi que l'entendent Navarre et Silvestre [2]. » Ainsi, le père Vasquez ne dit rien autre chose que ce que nous disons nous-même, c'est-à-dire que, quand on est dans le doute, il n'est pas permis d'agir d'après une opinion probable, tant qu'on se trouve dans l'impuissance de porter un jugement pratique qui nous tranquillise sur la légitimité de l'action que l'on fera en suivant cette opinion probable.

LXIII. Ajoutons que si c'était une loi certaine qu'on doive suivre dans toutes sortes de doutes les opinions les plus sûres, de cette manière aucune action ne serait légitime, s'il n'était constant qu'elle est conforme à la loi éternelle, par la raison que la loi éternelle est en possession antécédemment à notre liberté, comme le veulent nos adversaires : « Quomodo, quæro, potuisset Ecclesia concedere conjugi, qui dubitat de sua potentia ad copulam conjugalem, ut possit eam per triennium experiri, semper ac non sit de impotentia certus ? Si

1. Ubi est varietas opinionum de sensu alicujus legis, plurimum valeat apud judices probabilior interpretatio. Quando autem est varietas opinionum, non est necesse sequi partem tutiorem.

2. Illud vero axioma, tutior pars est eligenda, intelligitur solum in dubiis, non in opinionibus, nempe quando dubium tale est, ut judicium conscientiæ cum assensu colligi non possit, sed etiam semper maneat dubia conscientia, sicut intelligit Navarrus et Sylvester (VASQUEZ, 1-2, q. 19, art. 6, disp. 62, c. 9, n. 45).

frigiditas prius probari non possit, cohabitent per triennium, sunt verba Pontificis in c. *Laudabilem*, de frigid. et malef. Ex hoc textu sic arguimus : Lex non accedendi ad non suam est lex divina et naturalis, ac præcedens omne jus quod homo habere possit ad suam libertatem, prout supponunt adversarii. In dubio igitur, an vir sit potens, quod idem est ac esse in dubio, an mulier cum qua matrimonium contraxit, sit sua conjux, vel non, quomodo poterit vir ex permissu Ecclesiæ ad eam accedere, et tactus turpes habere cum ea ad copulam experiendam, dum tactus illi cum non sua, si casu non est sua, certe sunt vetiti sub mortali? Numquid Ecclesia in lege naturali poterit dispensare? Omnino ideo dicendum, quod lex non accedendi ad alienam non obligat, nisi casu quo certe ipsa lex existit, et patet; alias in dubio possidet hominis libertas. Et ideo vir qui propter conjugium initum acquisivit jus ad copulam, semper ac dubitat de sua potentia, potest copulam experiri. Recte autem Pontifex ad hujusmodi experimentum triennium determinavit, quia post triennium, copula numquam interim consummata, impotentia censetur moraliter certa. Nec valet dicere, eo casu possidere matrimonium bona fide contractum; nam si servanda esset regula ab adversariis universe statuta, quod lex divina tamquam æterna omnem antecedit humanam libertatem, ac propterea in dubio opinio tutior semper sit præferenda, nullo modo in nostro casu posset copula experiri, quia nullo modo posset dici matrimonium adversus divinam legem possidere. »

LXIV « Præterea, in c. *Dominus*, de secund. nupt., habetur, quod conjux qui secundas nuptias inivit, si postea dubitet de morte primi conjugis, non potest quidem conjugale debitum petere, sed potest, imo tenetur reddere alteri potenti in bona fide ; et ratio est, quia alter adhuc possidet jus petendi. Sed si verum esset, quod lex divina possidet antecedenter ad libertatem hominis, ac ideo in dubio tutior pars semper sit eligenda, minime liceret redditio illa, stante dubio, an alter petens sit velne vere conjux. At quoniam (dicimus) in hujusmodi dubio possidet jus et libertas conjugis petentis,

et contra lex divina, utpote eo casu dubia, minime obligat; propterea licet conjugi dubitanti reddere debitum, etiam ante diligentiam; nam alias post diligentiam, si dubium vinci nequit, communissima et probabilissima est sententia cum Soto, Habert, Wigandt, Suarez, Lessio, Roncaglia, Lugo, Sanchez, Cardenas, Anacleto, Castropalao, Salmanticensibus, et aliis pluribus, quod conjux dubitans potest etiam petere. »

LXV Je demanderai en outre : pourquoi les anciens docteurs ont-ils enseigné communément que tant qu'une loi est obscure, et qu'il n'y a, pour l'éclaircir, ni texte de l'Ecriture, ni déclarations de l'Eglise, ni raison évidente, aucune action ne doit être condamnée comme grièvement coupable, sinon parce qu'ils tenaient pour certain qu'une loi douteuse n'oblige pas? Voici ce qu'a dit saint Raymond : « Ne vous pressez pas de voir des péchés mortels là où aucun texte de l'Ecriture ne vous en donne la certitude [1] » Saint Antonin a dit la même chose en plusieurs lieux, comme dans celui-ci : « Quand il est question de savoir s'il y a péché mortel, il est fort dangereux de rien décider, à moins qu'on n'ait un texte explicite de l'Ecriture, ou un canon de l'Eglise, ou une raison évidente pour appuyer sa décision [2] » La raison qu'il en apporte, c'est que celui qui dans le doute décide qu'une action est mortelle, tandis qu'on peut douter prudemment qu'elle le soit, édifie, comme il le dit, pour l'enfer, *ædificat ad gehennam*, c'est-à-dire qu'il met en danger de se damner celui qui ferait cette action. Dans un autre endroit il dit, en parlant du confesseur : « S'il ne peut voir clairement qu'il y a péché mortel, il ne paraît pas à propos, comme le dit aussi Guillaume (*a*), qu'il se presse de refuser pour cela l'absolution à son pénitent, ou qu'il lui fasse de son action un péché mortel. Et comme on doit en général, selon les causes, être plus porté à délier qu'à lier, et qu'il

1. Non sis pronus judicare mortalia peccata, ubi tibi non constat per certam scripturam (S. Raymond, l. III, *De pœnit.*, § 21).

2. Quæstio in qua agitur, utrum sit peccatum mortale, nisi ad hoc habeatur auctoritas expressa Scripturæ, aut canonis Ecclesiæ, vel evidens ratio, periculosissime determinatur (Antonin., p. 2, tit. 1, c. 11, § 28).

a) Peut-être Guillaume d'Auvergne? (*L'éditeur.*)

vaut mieux avoir à rendre compte au Seigneur de trop d'indulgence que de trop de sévérité, comme l'a dit aussi saint Chrysostome, il semble qu'on doive plutôt donner l'absolution en pareil cas [1] » Dans un autre endroit, il dit, selon le glossateur de saint Raymond : « Dans les points de droit où les sages eux-mêmes n'osent rien assurer, l'ignorance est excusable [2] » Sylvestre (*a*), a dit de même : « Je réponds, d'accord avec l'archevêque (*b*), qu'on peut en sûreté de conscience suivre une opinion, et la mettre en pratique, quand elle a pour elle des docteurs considérables, et qu'elle ne contredit expressément ni l'Ecriture, ni les décisions de l'Eglise [3] » Jean Nyder disait également : « Du moment où il y a diversité d'opinions entre les grands théologiens, et que l'Eglise ne s'est prononcée pour aucune, on peut s'en tenir à celle qui plaira davantage [4] » Gabriel Biel, qui écrivait vers l'année 1480, dit aussi : « On ne doit jamais taxer de péché mortel ce qui n'est condamné ni par l'évidence de la raison, ni par l'autorité de l'Ecriture [5] »

LXVI. La même chose se déduit de ce qu'a écrit saint Thomas dans ses *Quodlibet* : « On ne peut excuser d'erreur cou-

1. Si vero non potest clare percipere, utrum sit mortale, non videtur tunc præcipitanda sententia, ut dicit Guillelmus, ut deneget propter hoc absolutionem, vel illi faciat conscientiam de mortali. Et cum promptiora sint jura ad solvendum, quam ligandum (c. *Ponderet*, dist. I), et melius sit Domino reddere rationem de nimia misericordia, quam de nimia severitate, ut dicit Chrysostomus (c. *Alligant*, 26, quæst. 7), potius videtur absolvendus (S. ANTONIN., part. 2, tit. 4, c. 5, § *In quantum*).

2. In apicibus juris, ubi dubitant etiam sapientes, excusabilis est ignorantia.

3. Dico, secundum Archiepiscopum, quod tuta conscientia potest quis eligere unam opinionem, et secundum eam operari, si habeat notabiles doctores, et non sit expresse contra determinationem Scripturæ, vel Ecclesiæ (SYLVESTER, verb. *Scrupulus*).

4. Ex quo enim opiniones sunt inter magnos, et Ecclesia non determinavit alteram partem, teneat quam voluerit (NYDER, *in Consolat.*, part. 3, c. 30).

5. Nihil debet damnari tamquam mortale peccatum, de quo non habetur evidens ratio, vel manifesta auctoritas Scripturæ (GABRIEL., in IV, d. 16, q. 4, conclus.).

a) Autrement dit le docteur de Ferrare, *Ferrariensis*.

b) Sans doute l'archevêque de Florence saint Antonin.

(*L'éditeur*).

pable celui qui adopte l'opinion d'un docteur particulier en opposition avec des témoignages exprès de l'Ecriture, ou contrairement à ce qui s'enseigne publiquement dans l'Eglise [1] »

Saint Thomas pense donc que celui-là seul est inexcusable, qui suit l'opinion d'un docteur, de préférence à un texte clair des Ecritures, ou à l'opinion commune des docteurs et conforme aux sentiments de l'Eglise; mais celui qui suit une opinion qui ne paraît pas certainement être contraire à la loi divine, comme le remarque Jean Nyder à propos du texte cité de saint Thomas en disant : « Ces paroles de saint Thomas ne peuvent s'appliquer qu'aux cas où il est évident, d'après les Ecritures ou une déclaration de l'Eglise, qu'ils sont contraires à la loi de Dieu, et non point à ceux où il n'en paraît rien; autrement il se contredirait dans ce même ouvrage [2] » Le même saint Thomas, dans un autre endroit, traitant de cette question : « S'il est permis d'avoir deux prébendes, » dit qu'il est dangereux de déterminer qu'une action est coupable, dès que la vérité (ce sont ses propres paroles) est ambiguë, ce qui a lieu en effet dans cette question; car les théologiens et les juristes sont opposés les uns aux autres à cet égard, et on ne trouve nulle part dans le droit divin cette question expressément décidée, puisqu'il n'en est pas fait mention expresse dans l'Ecriture, quoique peut-être on puisse en citer certains textes, mais qui cependant ne montrent pas clairement quelle est là-dessus la vérité [3] Donc le docteur angélique ne regarde pas

1. Qui ergo assentit opinioni alicujus magistri contra manifestum Scripturæ testimonium, vel contra id quod publice tenetur secundum Ecclesiæ auctoritatem, non potest ab erroris vitio excusari (S. Thom., *Quodlib.* III a. 10).

2. Hæc verba S. Thomæ non possunt intelligi, nisi de illis, ubi manifeste patet ex Scriptura, vel Ecclesiæ determinatione, quod sit contra legem Dei, et non de illis ubi illud non apparet; alias sibi contradiceret in eodem libro (Nyder, *in Consolat. ec.*, cap. XI, p. 3).

3. Ubi veritas ambigua est, quod in hac quæstione accidit... inveniuntur in ea theologi theologis, et juristæ juristis contraria sentire; in jure namque divino non invenitur determinata expresse, cum in sacra Scriptura expressa mentio de ea non fiat, quamvis ad eam argumenta ex aliquibus auctoritatibus Scripturæ forte adduci possint, quæ tamen non lucide veritatem ostendunt (S. Thom , *Quodlib.* IX, a. 15).

comme certain le principe de nos adversaires, qui est « que dans le doute, c'est la loi qui est en possession, et qu'ainsi dans le doute on doit suivre l'opinion qui la favorise; » mais en disant que, dès que la vérité est ambiguë, il est dangereux de déclarer que l'action est coupable, le saint docteur admet plutôt la vérité de notre principe, savoir que quand on doute si telle loi existe ou non, on n'est point obligé de s'y conformer. Mais, dira-t-on, si une loi douteuse n'oblige pas, pourquoi saint Thomas déclare-t-il dans la même question que l'erreur qu'on commettrait en disant qu'il y a péché mortel à faire telle chose, ne saurait être excusée de faute? Mais il faut peser ici les paroles du saint docteur, dont le sens est celui-ci : « Toute question, dans laquelle on recherche s'il y a péché mortel, à moins qu'on n'ait pour la résoudre une définition expresse, ne peut se décider sans danger, parce que l'erreur par laquelle on croit qu'il n'y a pas péché mortel, là où il y a péché mortel, n'excuse pas entièrement la conscience, quoiqu'elle puisse l'excuser en quelque chose, mais l'erreur qui fait qu'on regarde comme péché mortel ce qui n'en est pas un, est cause qu'on pèche mortellement en agissant contre sa conscience, si erronée qu'elle soit [1] » Remarquons donc que saint Thomas ne parle plus dans cet endroit de l'honnêteté de l'action dans la personne qui agit, mais de la vérité de la chose dans celui qui décide, que tel acte est ou n'est pas péché mortel; et il dit que lorsque la vérité est ambiguë, il est également dangereux de décider soit qu'il y a péché à faire la chose, soit qu'il n'y a pas péché à la faire, parce que l'erreur de la décision dans un sens comme dans l'autre, est toujours coupable : car si l'on décide qu'il y a péché mortel tandis qu'il n'y aurait pas péché, on charge la conscience d'un péché mortel et on est cause de la damnation d'une âme; et si au contraire on décide à faux qu'il n'y a pas péché mortel, celui qui fait l'action n'en

1. Omnis quæstio, in qua de mortali peccato quæritur, nisi expresse veritas habeatur, periculose determinatur; quia error, quo non creditur esse peccatum mortale, quod est mortale, conscientiam non excusat a toto, licet forte a tanto. Error vero, quo creditur esse mortale, quod non est mortale, ex conscientia ligat ad peccatum mortale.

est pas moins coupable. Mais cela s'entend comme l'a dit saint Antonin en expliquant le texte allégué, quand on juge par l'effet d'une ignorance crasse que l'acte n'est pas mortel; mais non quand on juge d'après une opinion probable qui a le sentiment des sages pour appui, quand bien même elle serait contredite par d'autres. « Observons, dit saint Antonin, que saint Thomas a dit dans un de ses *Quodlibet* que, quand il s'agit de décider si un acte est péché mortel ou non, il ne peut y avoir que beaucoup de danger à décider la chose, soit dans un sens, soit dans un autre, à moins qu'on n'ait pour le faire l'autorité expresse de nos livres sacrés, ou une définition de l'Eglise, ou une raison évidente. Car si l'on décide contrairement à la vérité qu'il y a péché mortel à faire la chose, on péchera mortellement en la faisant néanmoins, parce que tout ce qui est contre la conscience édifie pour l'enfer; et si l'on décide au contraire qu'il n'y a pas péché mortel tandis qu'il y aurait péché mortel à la faire, l'erreur où l'on sera n'excusera pas non plus de péché mortel. Mais cela, nous semble-t-il, doit s'entendre sainement, c'est-à-dire du cas où l'on serait dans une ignorance crasse : mais il en serait autrement si cette ignorance avait pour excuse une opinion probable, par exemple, si l'on avait consulté des gens experts dans la matière, et qui auraient jugé qu'une telle action ne serait pas mortelle : car il semble qu'alors ce serait le cas de l'ignorance moralement invincible, laquelle excuse de tout péché : pourvu toutefois qu'il s'agisse de choses qui ne soient expressément contraires ni au droit divin ou naturel, ni aux articles de foi, ni aux dix commandements, qu'on ne peut ignorer sans s'exposer manifestement à être ignoré soi-même. Et si l'on disait que dans tel contrat il y a usure, et que l'usure est contraire au Décalogue, nous répondrons que cela est vrai sans doute, mais qu'il n'est pas évident que ce contrat soit usuraire, puisque les sages pensent là-dessus contradictoirement les uns aux autres [1] » Ainsi, suivant saint Thomas et saint Antonin, tant

1. Notandum est quod dicit S. Thomas in quadam quæstione de quodlibetis, quod quæstio in qua agitur de aliquo actu, utrum sit peccatum mortale vel non,

que la vérité n'est pas manifeste, mais qu'elle est contestée, la loi, étant douteuse, n'oblige pas sous ce rapport; et par conséquent nous pouvons dire que dans le cas de deux opinions également probables, nous ne sommes pas obligés de suivre celle qui favorise la loi.

LXVII. Le père Martin de Prado dominicain écrit à ce sujet : « A dire vrai, lorsqu'on ne donne de part ni d'autre aucune preuve péremptoire de la vérité de son sentiment, je me fais un devoir de me ranger du côté de l'opinion la plus douce, ou d'en faire valoir la probabilité, puisqu'une trop grande austérité de principes est un obstacle au salut des âmes [1] » Et à cela il ajoute ce qui se trouve écrit dans les statuts de son ordre relativement aux prédicateurs, que « telles choses épouvantent les hommes, au point qu'ils négligent leur salut; et c'est pourquoi il faut rabattre, autant qu'on le peut, de la rigidité des règles [2] » D'après le même principe, le docte Melchior Cano, combattant l'opinion de Scot qui obligeait les pécheurs à faire un acte de contrition dans les jours de fête, écrivait : « Il n'y a aucune loi humaine ou évangélique qui affirme cette obligation; que nos adversaires nous la montrent, et nous ne

nisi ad hoc habeatur auctoritas expressa Scripturæ sacræ, aut canonis Ecclesiæ, vel evidens ratio, non nisi periculosissime determinatur. Nam si determinet, quod sit mortale, et non sit, mortaliter peccabit contra faciens, quia omne quod est contra conscientiam, ædificat ad gehennam; si autem determinatur, quod non sit mortale, et est, error suus non excusabit eum a mortali. Sed hoc secundum videtur sane intelligendum, quando erraret ex crassa ignorantia; secus si ex probabili, puta quia consuluit peritos in tali materia, a quibus dicitur illud tale non esse mortale; videtur enim tunc in eo esse ignorantia quasi invincibilis, quæ excusat a toto. Et hoc quantum ad ea, quæ non sunt expresse contra jus divinum, vel naturale, vel contra articulos fidei, et decem præcepta, in quibus ignorans ignorabitur. Et si diceretur, hic esse usuram, et usura est contra decalogum; respondetur, sed hunc contractum esse usurarium non est clarum, cum sapientes contraria sibi invicem sentiant (S. Antonin, part. 2, tit. 1, c. 11, § 28).

1. Ut verum fatear, cum pro neutra parte aliquod convincens, qua parte stet veritas, affertur, curabo opiniones benigniores amplecti, vel earum probabilitatem indicare, cum animarum salus impediatur nimia austeritate (Martin. de Prado, *in præfat. ad quæst. mor.*).

2. Terrentur enim homines ex hoc in tantum, ut salutem negligant; quapropter relaxanda est, quantum fieri potest, rigiditas.

dirons plus rien[1] » Et au n° 5, il ajoute : « Comme j'ignore par quel chemin ces docteurs sont venus à embrasser cette opinion, je puis librement nier l'existence d'une obligation dont on ne me fournit pas de preuves suffisantes[2] » Le cardinal Lambertini, archevêque de Bologne, et depuis pape, sous le nom de Benoît XIV, exprime la même pensée dans ses *Notifications*, où il dit : « Nous ne devons pas imposer une obligation, quand il n'y a aucune loi qui l'impose clairement. » C'est pourquoi, dans son célèbre ouvrage *De synodo diœcesana*, qu'il composa étant pape, traitant la question de savoir si une personne qui le matin a communié par dévotion et se trouve ensuite en danger de mort, est obligée de recevoir le même jour, si elle le peut, le saint-viatique ; il rapporte les opinions des docteurs qui ont traité ce sujet : la première, que cette personne est obligée de recevoir le viatique ; la seconde, entièrement contraire, qu'elle ne peut communier de nouveau ; la troisième, qu'elle en a la faculté, mais qu'il n'y a pas obligation de le faire. Cette dernière est probable, mais n'est pas la plus sûre ; néanmoins Benoît XIV dit qu'il est permis de suivre chacune de ces trois opinions : « Au milieu de tant d'opinions diverses, écrit-il, le curé sera libre de suivre celle qui lui sourira le plus[3] » Et pour cette raison, le même Benoit XIV, dans plusieurs endroits de son ouvrage sur le Synode, dit que les évêques doivent s'abstenir de condamner comme illicites beaucoup de choses qui sont douteuses et controversées par les docteurs, comme, par exemple, sur la question de savoir s'il y a sacrilége de la part de ceux qui reçoivent en état de péché les ordres inférieurs au diaconat ; il dit que les évêques ne peuvent décider ce cas[4] Il dit de même qu'ils doivent s'abstenir de déclarer illicite de droit na-

1. Jus humanum nullum est, aut evangelicum, quo hoc præceptum asseratur; proferant, et tacebimus (CANUS, relect. IV, *De pœnit.*, p. 4., q. II, prop. 3).

2. Quoniam ignoro, unde ad hanc opinionem doctores illi venerint, libere possum, quod non satis explorate præceptum est, negare.

3. In tanta opinionum discrepantia integrum erit parocho eam sententiam amplecti, quæ sibi magis arriserit (*De synod. diœc.*, lib. VII, c. XI).

4. *De synod. diœc.*, lib. VIII, c. IX, n. 12.

turel, *de jure naturæ*, le cens personnel[1] Il dit encore la même chose en parlant des trois contrats[2]

LXVIII. Dominique Soto exprimait le même sentiment, quand il écrivait : « Lorsque des opinions sont controversées entre de graves docteurs, la conscience est en sûreté quelle que soit celle d'entre elles à laquelle on s'attache[3] » C'était aussi le sentiment de Bernard de Clermont cité par Jean Nyder, que « lorsqu'il y a diversité d'opinions entre de grands docteurs, et que l'Eglise ne décide rien à ce sujet, on peut suivre l'opinion qu'on voudra[4] » C'est donc avec bien peu de raison que nos adversaires prétendent, qu'en suivant l'opinion la moins sûre entre deux également probables, on met son âme en danger de se perdre ; car le danger serait bien plus facile à encourir, si l'on imposait, sans une cause juste et certaine, l'obligation de suivre les opinions les plus rigides dans tous les cas douteux, ainsi que l'a dit bien sagement le père Suarez[5]: « Il y aurait certainement plus de danger pour les âmes, si l'on imposait tant de liens dans les cas douteux. » Le cardinal Pallavicin s'est expliqué plus longuement à ce sujet. « Ce principe, a-t-il dit, qu'il faut choisir dans le doute le parti le plus sûr, est très-vrai, considéré en lui-même, pourvu qu'on l'entende bien : car ou il s'agit d'un choix pratique, et ce choix doit toujours être pour le plus sûr, en ce sens qu'on ne doit faire que ce qu'il est évidemment permis de faire, ou bien il s'agit du choix à faire entre des opinions spéculatives, et en ce cas on doit adopter de préférence la conduite la plus tranquillisante, mais non pas toujours l'opinion la plus sûre à suivre. Si l'on admettait pour principe que nous serions toujours obligés de faire ce qu'il y a de plus sûr, une pareille opinion,

1. *Ibid.*, lib. X, c. v, n. 7. — 2. *Ibid.*, c. vii, n. 6.

3. Et quando sunt opiniones inter graves doctores, utramque (utramvis) sequaris, in tuto habes conscientiam (Sot., *de just.*, l. VI, q. i, art. 6, circa fin.).

4. Concordat etiam Bernardus Claramontensis, dicens : Ex quo enim opiniones sunt inter magnos, et Ecclesia non determinavit partem, teneat quam voluerit (Nyder, *in Consolat.*, part. 3, c. 12).

5. Imo potius periculum animarum incurreretur, si tot vincula in casibus dubiis injicerentur (Suarez, in 2-2, q. 89, art. 7).

bien loin d'être la plus sûre, nous exposerait le plus au danger de commettre fréquemment des péchés formels : c'est donc l'opinion opposée qui est au contraire la plus sûre [1] » Le dominicain Bancel a dit pareillement : « Il y a bien des choses qu'il serait plus sûr de faire, mais il est plus sûr aussi de ne pas se croire obligé de les faire, à moins qu'on ne soit moralement certain d'une telle obligation [2] » Il tire de là cette conclusion : « De même que nous ne devons pas nous faire une conscience d'être obligés de faire une chose sous peine de péché, à moins d'être moralement certains d'une telle obligation, nous ne devons pas non plus imposer aux autres un tel fardeau, tandis que nous sommes moralement certains qu'il nous reste la liberté d'embrasser laquelle il nous plaira d'opinions de cette espèce [3] » Mais avant tous ces auteurs Gerson avait déjà dit : « Les docteurs en théologie ne doivent pas être faciles à affirmer que telles choses sont des péchés mortels, lorsqu'ils n'en ont pas une certitude absolue : car de telles assertions de parti pris, marquées au coin d'une extrême rigidité sur tous les sujets, bien loin d'aider à retirer les hommes de la fange de leurs péchés, ne servent qu'à les y enfoncer plus profondément en les poussant au désespoir. A quoi sert-il, ou plutôt combien n'est-il pas pernicieux, de faire plus étroite qu'il ne faut la loi divine, cette loi dont la

1. Per se spectatum effatum illud, in dubio tutior pars est eligenda, verissimum est, si recte intelligatur; nam vel agitur de electione practica, et hæc semper debet esse tutissima, quia debet esse evidenter licita, vel de electione sententiæ speculativæ, et circa eam quærenda quidem est major securitas actionis (*a*), non major securitas sententiæ. Si induceretur opinio, quod semper teneremur facere actionem quæ securitor est, etiam a trangressione materiali, hæc opinio non esset tutior, sed maxime exposita periculo frequenter transgressionis formalis ; quare tutior est opposita (Pallavic,, in 1-2, disp. 9, c. 4, art. xi, n. 12).

2. Multa sunt quæ tutius est facere, sed simul etiam tutius est non se credere obligatum ad ea facienda, nisi moraliter ipsi constet de tali obligatione.

3. Cum non debemus formare conscientiam de obligatione ad aliquid sub pœna peccati, nisi moraliter constet de obligatione, non debemus onus illud amponere, dum moraliter nobis constat, superesse nobis libertatem amplectendi quamcumque voluerimus ex hujusmodi opinionibus (Bancel, t. V, *Brev. univ. theol.*, p. 2, tr. vi, q. 5, a. 5).

a) Dans l'édition italienne le mot *actionis* est mis à la place du mot *sententiæ*, et réciproquement. (*L'éditeur*).

largeur faisait l'admiration du Psalmiste? A quoi bon rendre plus pesant le joug de Jésus-Christ, qui est au contraire si doux, et son fardeau qui est si léger [1] ? »

LXIX. Pour moi, j'avoue en toute vérité, que lorsque je commençai à étudier la théologie morale, comme je fus dès le principe dirigé dans cette étude par un docteur de l'opinion rigide, je me mis à la défendre avec beaucoup de chaleur; mais, dans la suite, examinant mieux la question, j'en suis venu à regarder comme moralement certain le sentiment qui tient pour l'opinion également probable en me laissant persuader par le même principe que j'établis ici, qu'une loi douteuse ne peut engendrer une obligation certaine. C'est pourquoi je suis resté pleinement convaincu que l'on ne doit pas obliger les consciences de suivre l'opinion la plus sûre, quand l'opposée est également probable, de crainte de les mettre en danger de commettre une foule de péchés formels. Je confesse de plus devant Dieu, que dans ces derniers temps, voyant avec quel acharnement on combattait notre sentiment (qui pourtant sans aucun doute avait été le sentiment commun pendant bien des années), je me suis appliqué à examiner de nouveau et à plusieurs reprises cette question avec tout le soin psssible, en déposant toute partialité, en lisant et relisant tous les auteurs modernes, partisans de l'opinion rigide, dont j'ai pu me procurer les ouvrages, tout prêt à abandonner mon opinion, aussitôt que j'aurais reconnu qu'elle ne serait pas suffisamment certaine, de même que je n'ai pas eu de répugnance à rétracter bien d'autres opinions après les avoir soutenues pendant un temps, et qui au reste étaient certainement d'une moindre importance que n'est celle-ci. Mais plus j'ai examiné les motifs sur lesquels elle repose, plus

1. Doctores theologi non debent esse faciles ad asserendum, aliqua esse peccata mortalia, ubi non sunt certissimi de re (notez le mot *certissimi*), nam per ejusmodi assertiones voluntarias, rigidas et nimis strictas in rebus universis nequaquam eriguntur homines a luto peccatorum, sed in illud profundius, quia desperatius, demerguntur. Quid prodest, imo quid non obest, coarctare plus justo mandatum Dei, quod est latum nimis? Quid expedit gravius reddere illud Christi jugum, quod suave est, et onus leve (GERSON, *De vit. spirit.*, lect. 4)?

j'ai reconnu clairement leur force et leur certitude. Au surplus, s'il se trouve actuellement même quelqu'un qui puisse m'éclairer sur ce point, même par lettres, et me faire voir la fausseté de mon opinion, non plus seulement en faisant ressortir la faiblesse de quelque preuve, ou de quelque assertion incidente glissée dans le courant de la discussion, mais en me démontrant l'insuffisance du principe que j'ai mis en avant et sur lequel est fondé notre sentiment, savoir, qu'une loi douteuse ne peut engendrer une obligation certaine, et qu'on m'en fournisse la preuve au moyen de quelques nouvelles lumières, quelques arguments nouveaux (puisque ceux qu'ont fait valoir jusqu'ici les auteurs modernes, bien loin de me convaincre, n'ont fait que me confirmer, comme je l'ai dit, dans ma manière de voir), je prierai cette personne de le faire, et je lui en conserverai une reconnaissance éternelle, lui promettant d'avance de faire ma rétractation publiquement et par écrit. En attendant toutefois que mon esprit soit persuadé autrement qu'il ne l'est aujourd'hui, je m'efforcerai, avec l'aide de la divine grâce, de marcher par le chemin le plus droit : mais de prétendre obliger tout le monde à s'abstenir, dans la pratique, de suivre toute opinion favorable à la liberté, qui ne serait pas moralement certaine, ou quasi moralement certaine (car la différence ici se réduit à bien peu de chose), comme le voudraient aujourd'hui plusieurs auteurs modernes, et de refuser à ceux qui ne voudraient pas le faire, l'absolution sacramentelle, c'est ce que je ne crois pas pouvoir faire en conscience, tant que l'Eglise ne me l'aura pas déclaré; et si elle le déclare, aussitôt et de bon cœur je soumettrai mon jugement au sien. Au reste, saint Jean Chrysostome, dans le passage cité plus haut, et reproduit d'avance dans le droit canon (In can. *Alligant*, 26, quæst. 7), me fait connaître la voie dans laquelle je dois marcher, en disant : « Sois austère pour ta propre conduite, sois indulgent pour celle d'autrui [1] » Je puis encore citer à l'appui

1. Circa vitam tuam austerus esto, circa alienam benignus.

de ce que j'avance les paroles du père Segneri, dans ses Lettres sur les opinions probables (*Episto* i, § 11), où il dit : « Les anciens, quoi qu'en disent à l'encontre quelques-uns sans le prouver, ce qu'au reste ils ne pourront jamais faire, ont suivi cette règle de s'en tenir à la loi, lorsqu'elle est certaine, et de déposer leur doute, lorsqu'elle est douteuse, en recourant aux lumières d'hommes éclairés, pourvu que ceux-ci fussent suffisamment éclairés, ou s'ils ne les trouvaient pas tels, en discutant leurs raisons ; et quand les avis divers paraissaient fondés de part et d'autre, de se ranger au sentiment de ceux qu'ils voyaient marcher d'un pas ferme, sans crainte de tomber dans l'erreur. » Et à ce sujet il rappelle les paroles de Bernard de Clermont que nous avons déjà rapportées plus haut, savoir, que lorsqu'il y a diversité d'opinions entre les docteurs, et que l'Eglise ne s'est prononcée ni contre les uns ni contre les autres, chacun peut suivre l'opinion qui plaît davantage [1] Telle était la règle des anciens, et c'est la règle que l'on doit suivre toujours. Tout ce qu'il est bon de faire n'est pas toujours bon à prescrire : aussi le bienheureux Pierre Damien, sur ces paroles suivantes de saint Paul : « Je voudrais que vous fussiez tous comme moi [2], » fait-il cette glose qui va tout à fait bien à notre propos : « L'apôtre voulait une chose et en ordonnait une autre : en voulant que je sois comme lui, il m'invite à m'élever ; en me laissant libre de contracter mariage, il me retient et me soutient en même temps, de peur que je ne tombe [3] » Après cela engager chacun à suivre en toute occurrence l'opinion plus probable (c'est-à-dire, comme je l'ai expliqué dès le commencement, celle dont la probabilité ne surpasse que de peu, ou d'un degré à peine sensible, l'opinion contraire), c'est assurément une chose sainte ; mais ce serait, si je ne me trompe, une chose très-mauvaise d'y obli-

1. Ex quo opiniones sunt inter magnos, et Ecclesia non determinavit alteram partem, teneat quis quam voluerit.

2. Volo omnes vos esse sicut meipsum (I *Cor.*, vii, 7).

3. Aliud volebat apostolus, aliud præcipiebat ; volendo me esse sicut se, provocat ut ascendam ; offerendo copulam nuptialem, retinet sustinendo, ne corruam (Petr. Dam., lib. VI, epist. xii).

ger tout le monde. Sylvestre a bien fait voir que tel était aussi son sentiment, quand il a dit dans sa *Somme,* au mot *Confessio :* « Quoiqu'il soit plus sûr de se confesser au premier moment opportun que de différer de le faire, la doctrine la plus sûre n'est pas pour cela celle qui en ferait une obligation, puisqu'elle ferait naître pour les personnes timorées de très-grandes occasions de pécher [1] » Je n'ai trouvé jusqu'ici personne qui dans ces sortes de matières ait marché d'un pied aussi ferme, que le faisait saint Augustin. Celui-ci, dans une lettre adressée à saint Jérôme, après lui avoir témoigné le respect qu'il portait aux auteurs sacrés, ajoute en parlant des autres : « Quant aux autres auteurs, je les lis de telle manière que, quelque grandes que soient leur sagesse et leur science, je n'adopte pas cependant ce qu'ils avancent, parce que ce sont eux qui pensaient ainsi, mais parce qu'ils ont pu me persuader par les autres auteurs dont ils s'appuyaient, ou par des raisons probables, que ce qu'ils pensaient n'était pas éloigné de la vérité [2] » Ces paroles se lisent ainsi dans le chap. *Ego solis*, dist. 9. Mais, comme l'ont observé les correcteurs romains, on lit dans saint Augustin, au lieu de ces mots : *mihi per alios*, ceux-ci : *mihi vel per illos auctores canonicos, vel probabili ratione*, etc. Je prie l'auteur de cette correction de considérer que le saint n'acquiesçait pas uniquement à ce qu'il s'était laissé persuader être tout à fait vrai par un jugement absolument certain, et, comme disent quelques-uns, définitif ; mais encore à ce qui lui était prouvé n'être pas éloigné de la vérité, *quod a vero non abhorreat.* Or, le propre d'une opinion probable, n'est-ce pas précisément ceci, de n'être pas éloignée de la vérité, *non abhorrere a vero?* Telle était partout autrefois la *manière de procéder* dans toutes les controverses morales. »

1. Licet sit tutius statim habita opportunitate confiteri, quam differre, non tamen tutius est tenere, quod sic obligentur, quia viri timorati haberent maximas occasiones peccandi.

2. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque polleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi per alios auctores, vel probabiles rationes, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt (*Epist.* XIX, al. LXXXIII, n. 3).

LXX. Au reste, nous protestons ici que, de même que nous ne saurions approuver les confesseurs qui, pour être trop passionnés pour les partis rigides, condamnent facilement, sans fondement certain, un grand nombre d'opinions, bien qu'appuyées sur de graves motifs, puisés soit dans la raison, soit dans l'autorité, de même nous ne pouvons approuver ces autres qui, pour admettre une opinion comme probable, se contentent de quelques raisons apparentes, mais sans solidité, ou s'appuient uniquement sur l'autorité de certains auteurs dont l'indulgence va jusqu'au relâchement. Avant d'approuver une opinion, un confesseur est obligé d'en examiner les raisons intrinsèques, et quand il trouve une raison convaincante pour l'opinion qui contrarie la liberté, et qu'il juge qu'à cette raison on ne peut rien opposer de satisfaisant, il doit alors préférer en tout compte la raison à l'autorité, quand même il aurait contre lui plusieurs graves docteurs, à moins que cette autorité ne soit si puissante, qu'il juge qu'elle doit peser plus dans la balance que sa raison propre, selon la maxime de saint Thomas, qu'un homme peu instruit acquiert plus de certitude par ce qu'il apprend d'un savant distingué, que par ce qui lui semble à lui-même, à ne consulter que sa propre raison [1]. C'est, du reste, un cas qui arrive bien rarement.

LXXI. Ceci doit être observé quant à la théorie ; mais dans la pratique, quand il s'agit de choisir entre les opinions, dans le doute si l'on doit préférer les opinions rigides aux opinions indulgentes, ou celle-ci à telle autre, je réponds ainsi : Quand il s'agit d'éloigner du pénitent le danger de commettre un péché formel, le confesseur doit faire usage des opinions indulgentes autant que le permet la prudence chrétienne. Mais quand les opinions indulgentes rendent plus imminent le danger du péché formel, comme sont les opinions de quelques docteurs à l'égard de l'obligation de fuir les occasions prochaines et autres choses semblables, il est toujours expédient

1. Aliquis parvæ scientiæ magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientifico, quam de eo quod sibi secundum suam rationem videtur (2-2, q. IV, art. 8, ad 2).

et même nécessaire que le confesseur, comme médecin des âmes, mette en pratique les opinions rigides qui contribuent davantage à conserver le pénitent *en état de grâce*.

CHAPITRE II

REMARQUES SUR LE TRAITÉ DES LOIS.

PREMIER POINT.

De la nature de la loi.

1-3. Distinctions des lois. — 4. Conditions. — 5-8. Promulgation. — 9. Acceptation. — 10 et 11. Cas où la loi reste dix années entières sans être acceptée. — 12 et 13. Cas où la plupart refusent de l'accepter.

I. La loi se définit ainsi : la règle de ce qui doit se faire, *rectæ agendorum ratio*. Il n'y a de différence entre la loi et le précepte, qu'en ce que la loi s'adresse à la communauté, et le précepte à des particuliers. La loi se divise en loi éternelle, naturelle et positive. La loi *éternelle* est la raison de la sagesse divine qui prescrit aux hommes les règles qui doivent diriger leurs actions, et les oblige à les observer (*a*). La loi *naturelle* est la même que la loi éternelle, dont elle ne se distingue qu'en ce sens qu'on la dit éternelle, quand on la considère comme émanée de Dieu ; et naturelle, lorsqu'on la considère comme manifestée à l'homme par la lumière naturelle, et de ce genre sont tous les préceptes du Décalogue. La loi *positive* est celle qui, bien qu'elle ne soit pas dictée par la nature, ne laisse pas d'être conforme à la loi naturelle ; mais elle diffère de celle-ci en ce que les choses défendues par la loi naturelle, le sont parce qu'elles sont mauvaises, et que celles que prohibe la loi positive sont mauvaises parce qu'elles sont défendues.

II. La loi positive se divise à son tour en loi *divine* et en

a) Dieu seul étant éternel, la loi éternelle n'existe, à proprement parler, qu'en Dieu, comme l'a dit saint Augustin : *Lex æterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans* (*Cont. Faust.*, lib. XXII, c. XXVII). La loi naturelle est comme un découpement de cette loi ayant pour objet de déterminer les devoirs généraux de la créature raisonnable. (*L'éditeur*).

loi *humaine*. A la loi positive divine se rattachent tous les préceptes cérémoniels et judiciaires de l'Ancien Testament, qui ont cessé à la mort de Jésus-Christ, tandis que les moraux, tels que ceux du Décalogue, conservent toujours leur force obligatoire. C'est encore à la loi positive divine que se rattachent tous les préceptes du Nouveau Testament concernant les sacrements. Quant à la loi positive humaine, elle se subdivise en *jus gentium*, droit des gens, loi ecclésiastique et loi civile.

III. *Le droit des gens* comprend des lois établies et consenties d'un commun accord par toutes les nations, comme, par exemple, la loi qui règle les conditions de la guerre, la loi qui veut que les biens qui n'ont pas de maître appartiennent au premier occupant, et autres choses semblables. La loi ecclésiastique est celle qui est établie par l'Eglise pour le gouvernement spirituel du monde chrétien; elle est comprise dans les Décrétales, le Sexte, les Clémentines et les Extravagantes, et dans toutes les autres bulles des papes qui sont obligatoires pour tous les fidèles. Quant aux canons compris dans le Décret de Gratien, ils n'ont de force obligatoire, que celle qui peut leur donner leur valeur intrinsèque. Enfin *la loi civile* est celle qui émane des princes pour le gouvernement temporel des peuples; elle varie suivant la diversité des lieux. La loi civile est comprise dans les *Digestes*, les *Institutes*, le *Code* (de Justinien), et l'*Authentique* ou les *Novelles*.

IV Les conditions pour que la loi oblige, sont : 1° qu'elle soit *honnête*, c'est-à-dire conforme à la religion ; 2° *juste*, c'est-à-dire qu'elle n'offense pas le droit des sujets; 3° *moralement praticable*, c'est-à-dire que l'observation n'en soit pas trop difficile à raison des temps et des lieux; 4° *utile* au bien public, et que le bien qui doit en résulter soit notable; 5° *nécessaire*, c'est-à-dire pour prévenir ou réprimer un désordre plus ou moins fréquent; 6° faite par le législateur avec la volonté qu'il ait de la rendre obligatoire; 7° *manifeste*, c'est-à-dire claire, comme il est dit dans le chap. *Abbates*, *de verb. sign.*, de crainte qu'à force d'être obscure, elle ne devienne un piége

pour les sujets[1]; et comme le dit aussi Isidore dans le *Can.* II, dist. IV. Autrement, si la loi était obscure, elle pourrait être diversement interprétée, et si elle induisait en erreur, elle serait plus nuisible qu'utile.

V Enfin la loi, pour obliger, doit être *promulguée*, comme l'enseignent communément tous les docteurs, avec saint Thomas[2] et Scot[3], et comme il est dit dans le chap. *In istis*, dist. IV, où nous lisons : « Les lois sont établies, quand elles sont promulguées[4] » Aussi le docteur angélique dit-il avec raison qu'une loi n'est autre chose qu'une ordonnance promulguée[5] La raison en est, que la loi étant une règle commune à tous, et suivant laquelle toute la communauté doit se conduire, elle ne peut être observée communément, si elle n'a pas été notifiée au moins à la plus grande partie de la communauté[6]

VI. Ainsi, les lois impériales ou des princes (subordonnés, bien que souverains, au moins en quelque manière à l'empereur), doivent être promulguées dans chaque province ou dans la capitale. Et ces lois ne sauraient entraîner d'obligation, qu'après deux mois écoulés depuis la promulgation, comme il est dit dans l'*Authentique*, *Ut factæ novæ*, *coll.* 5. (*a*).

VII. Ici se présente un premier doute, savoir : si les lois pontificales, pour obliger tous les fidèles, doivent être promulguées dans toutes les provinces. La première opinion l'affirme, et c'est celle de plusieurs graves auteurs, tels que Becan, Noël Alexandre, le continuateur de Tournely, Cabassut; et Silvius, Anaclet, Roncaglia, Angelo, Medina, et d'autres, le regardent comme probable. On cite aussi Cajetan comme partisan de cette opinion; mais tout ce que dit Cajetan à ce sujet, c'est que les lois canoniques n'obligent pas

1. Ne per obscuritatem captionem contineat. — 2. *Summa*, 2-2, q. 90, a. 4.
3. *In* IV *Sent.*, dist. 3, q. 4, n. 2. — 4. Leges tunc constitui, cum promulgantur.
5. Ordinatio promulgata (1-2, q. XC, art. 4, c). — 6. V. *Theol. mor.*, lib. I, n. 96

(*a*) On voit assez que tout ce paragraphe n'est applicable qu'à un ordre de choses qui n'existe plus, depuis que les empereurs d'Occident et les autres souverains ont failli à leur mission.

(*L'éditeur.*)

ceux qui les ignorent. On cite encore Lessius; mais Lessius ne parle que des lois qui annulent les contrats. On cite de plus Soto; mais il parle plutôt des lois qui annulent ou révoquent des privilèges [1] Les partisans de cette première opinion s'appuient principalement sur l'*Authentique* dont nous avons parlé plus haut, *Ut factæ novæ,* en disant que toutes les fois qu'il n'y a pas de disposition spéciale dans les lois canoniques, on doit s'en tenir à la loi civile, comme il est dit dans le chapitre II, *de nov. op. nunc.*, où nous lisons que les statuts des sacrés canons doivent avoir pour auxiliaires les constitutions des princes [2]. Ils disent de plus que ce serait une chose trop dure, que d'astreindre tout le monde chrétien à l'observation d'une loi qui n'aurait été publiée qu'à Rome. Mais, même d'après cette première opinion, on doit excepter les bulles insérées dans le Bullaire, parce qu'elles forment un véritable corps de lois; et tous sont d'accord sur ce point, comme le déclare le cardinal Petra [3] La seconde opinion, qui est beaucoup plus commune et plus probable, nie une pareille promulgation, et affirme que les lois pontificales obligent par cela seul qu'elles ont été promulguées à Rome dans la forme accoutumée. C'est le sentiment de Suarez, de Bonacina, de Laymann, d'Azor, de Castropalao, de Cardenas, de Ferraris, des théologiens de Salamanque, de Valentia, de Navarre, de Menochius, de Vasquez, de Pontius, de Diana, de Salas [4] La raison qu'ils en donnent est celle-ci : il n'y a aucun doute que la loi, pour avoir force obligatoire, doit être promulguée, de manière qu'elle puisse venir à la connaissance de

1. V. *Theol. mor.*, lib. I, n. 5; BECAN., *De legib.*, q. 5, n. 5; NOEL ALEX., *Theol.*, l. IV, art. III. reg. 25; CONTIN. TOURN., *De legib.*, t. II, sect. IV, p. 140; CABASS., *Theor. jur.*, l. I, c. IV, n. 4; — SYLV., t. II, in 1-2, q. XCVI, art. IV, concl. 3; — LESS., in 1-2, a. XXII, n. 89; — SOTO, *de just.*, l. I, q. I, art. IV.

2. Sacrorum statuta canonum principum constitutionibus adjuvantur.

3. Card. etc., *In procemi.*, § 4, n, 50, 54.

4. SUAR., *de legib.*, l. III, c. XVI, n. 8; — BONAC., eod. tit., d. I, q. I, p. 4, n. 16, § *Concedo*; — LAYM., l. I, tr. IV, c. III, n. 4; AZOR, p. 1, l. V, c. III, § *In hac quæst.*; — CASTROP., *de leg.*, t. III, d. I, punct. II, n. 4; — CARDEN., *in I crisi*, d. 9, c. XX, art. XII; — FERRARIS, *Bibliot.*, tom. IV, au mot *Leg.*, art. II, n. 5, p. 440; — SALMANT., tr. XI, *De leg.*, c. I, ex n. 86.

ceux qui doivent l'observer; mais quant au mode de la promulgation, il dépend entièrement de la volonté et de l'intention (*a*) du législateur. Aussi ai-je observé, et c'est ce qu'attestent également comme certain les docteurs de Salamanque, que de tous les docteurs même de l'opinion adverse, il n'en est aucun qui conteste que la loi, de sa nature, n'ait pas besoin, pour être obligatoire, d'être publiée dans chaque province, et qu'il suffise que la promulgation en ait lieu dans la résidence du législateur, comme cela se pratique encore en Espagne pour les lois royales; car le roi n'y est point astreint à se conformer aux lois impériales, et ses lois ne sont pas promulguées ailleurs qu'à Madrid. C'est encore de la même manière que beaucoup de bulles pontificales, d'après l'usage reçu, ne sont promulguées qu'à Rome, aux lieux marqués pour cet effet; une fois ces constitutions promulguées de cette manière, on juge d'après elles toutes les causes ecclésiastiques. Quand au contraire le siége apostolique veut qu'une loi ne soit obligatoire qu'après qu'elle aura été publiée dans les provinces, il a soin de l'exprimer, comme l'Eglise l'a fait au quatrième concile de Latran, dans l'interdit qu'elle porta contre les médecins qui assistent les malades avant que ceux-ci ne se soient confessés, ainsi qu'on peut le voir dans le chap. *Cum infirmitas, de pœnit. et rem.* La même clause a été exprimée également par le concile de Trente, (sess. XXIV, cap. I), à propos de l'invalidité dont il a plu à ce concile de frapper les mariages clandestins.

VIII. Cela posé, quand le pape se contente d'ordonner que ses bulles soient promulguées à Rome, il n'est nullement vraisemblable qu'il entende n'obliger que la population romaine, et non celle des autres provinces. Quand le pape ne veut obliger que les Romains, il a coutume de le faire par des édits particuliers, qu'il rédige en langue italienne; mais lorsqu'il fait des statuts généraux pour toute l'Eglise et qu'il les

a) L'édition italienne porte *attenzione*. Nous sommes porté à croire que c'est une faute d'impression, et qu'on doit lire plutôt *intenzione*.

(*L'éditeur.*)

publie solennellement avec les clauses obligatoires, on doit certainement présumer qu'il veut y astreindre tous les fidèles, à mesure qu'ils en auront connaissance; et cette connaissance peut parvenir facilement de Rome à toutes les nations, puisque tous les prélats y ont des agents, qui leur transmettent d'ordinaire les nouvelles bulles lors de leur promulgation. Au surplus, que les lois pontificales entraînent obligation dès qu'elles ont été solennellement promulguées, c'est ce qu'on voit clairement par le chap. *Ad hœc*, *de postul. prælat.*, où il est dit : « Lorsqu'une constitution est publiée avec solennité, ou publiquement promulguée, il n'est pas nécessaire qu'elle soit portée aux oreilles de chacun par un mandat spécial; mais il suffit pour être tenu de l'observer, que l'on ait connaissance de sa publication solennelle, ou de sa promulgation faite en public [1] » Ainsi donc celui qui a la connaissance certaine d'une bulle promulguée solennellement à Rome est obligé de s'y conformer. C'est aussi la doctrine exprimée dans le chap. *Quia cunctis*, I. § *Nec obstaret*, *de concess. præben. in* VI., où il est dit : « On aurait tort d'objecter qu'une loi, ou une constitution, ou un mandement n'oblige personne, que lorsqu'on en a acquis la connaissance, ou que s'est écoulé le temps suffisant pour qu'on ait dû l'acquérir [2] (*a*) Ainsi chacun doit

1. Non fit necessarium, cum constitutio solemniter editur, aut publice promulgatur, ipsius notitiam singulorum auribus per speciale mandatum inculcare; sed solum sufficit, ut ad ejus observantiam teneatur, qui noverit eam solemniter editam, aut publice promulgatam. Notez « solemniter editam, aut publice promulgatam. »

2. Nec obstaret si forte objiceretur quod lex, seu constitutio, vel mandatum nullos adstringunt nisi postquam ad notitiam pervenerint eorumdem, aut nisi post tempus, infra quod ignorare minime debuissent.

a) Ajoutons, pour la parfaite intelligence de ce canon, les paroles qui suivent : *Quia in privilegiis et indulgentiis, seu concessionibus specialibus secus existit, in quibus sufficit, quod ad illorum, quibus conceduntur, notitiam perveniant;* c'est-à-dire que, pour que des concessions spéciales, comme d'indulgences ou de privilèges, aient force et valeur, il suffit que le rescrit qui les octroie soit parvenu à la connaissance de ceux à qui il s'adresse. Donc, lorsqu'au contraire il s'agit d'une loi ou d'un statut qui s'adresse à toute une communauté, il n'est pas nécessaire que chacun en ait la connaissance privée, mais il suffit que cette loi ou ce statut ait été promulgué dans la forme voulue.

(*L'éditeur.*)

observer les lois, dont la connaissance lui est parvenue, du moment où elles ont été promulguées suivant le mode de promulgation voulu par le législateur. Et il est certain que le pape peut obliger par ses bulles tous les fidèles par la seule promulgation qui en est faite à Rome, de la même manière qu'un prince (suivant ce que nous avons vu plus haut être admis de tous les docteurs) peut obliger à ses lois tous ses sujets par la seule promulgation qui en est faite dans sa résidence.

IX. Mais ce qui donnera plus de force à notre opinion, ce sont les deux clauses qui ont coutume d'être apposées aux bulles promulguées à Rome et affichées aux places marquées pour cet objet. La première clause est conçue ainsi : « Pour que les présentes lettres parviennent plus facilement à la connaissance de tous, et que personne ne puisse prétexter cause d'ignorance, nous voulons qu'elles soient affichées et publiées aux portes, etc., et qu'ainsi publiées, elles obligent tous et chacun de ceux qu'elles concernent, de la même manière que si elles avaient été intimées à chacun d'eux [1] » L'autre clause est celle-ci : « Nous voulons qu'aux copies, même imprimées, signées de la main d'un notaire public, et munies du sceau d'une personne d'église constituée en dignité, on porte en quelque lieu que ce soit, tant dans les tribunaux qu'au dehors, le même respect, que si elles étaient exhibées et montrées à chacun [2] » Or, ces clauses prouvent bien clairement que l'intention des papes est d'obliger à leurs décrets tous les fidèles, indépendamment de leur publication dans les provinces particulières. Silvius et Roncaglia, quoique, dans les endroits déjà cités, ils regardent comme probable la première opinion, ad-

1. Ut autem præsentes litteræ ad omnium notitiam facilius deveniant, et nemo illarum ignorantiam allegare valeat; volumus illas ad valvas, etc., affigi et publicari, sicque publicatas omnes et singulos quos illæ concernunt, perinde arctare et afficere, ac si unicuique eorum personaliter intimatæ fuissent.

2. Volumus autem, ut præsentium litterarum transumtis, etiam impressis, manu alicujus notarii publici subscriptis, et sigillo personæ in dignitate ecclesiastica constitutæ munitis, eadem prorsus tam in judicio quam extra illud ubique adhibeatur observantia, ac si unicuique forent exhibitæ vel ostensæ.

mettent néanmoins comme certain que toutes les bulles publiées à Rome avec les clauses mentionnées ici obligent par elles-mêmes sans autre publication. Au reste, c'est avec raison que Roncaglia dit que des paroles renfermées dans ces clauses, on peut tirer un puissant argument pour la probabilité de la première opinion à l'égard des bulles qui ne contiennent pas ces clauses, puisqu'on ne doit supposer dans les lois rien de superflu, et que de semblables clauses seraient tout à fait superflues, si toutes les bulles publiées à Rome même sans ces clauses, entraînaient obligation sans autre publication dans les provinces, pourvu cependant qu'il ne s'agisse pas de localités où ce serait l'usage de mettre à exécution toute bulle pontificale publiée à Rome de quelque manière que ce fût.

X. Silvius, à l'endroit déjà cité, § *Petes*, demande si les évêques sont obligés de promulguer ou de faire observer toutes les lois pontificales, dès qu'elles ont été promulguées à Rome ; et voici en quels termes il répond lui-même à cette question : « Ils sont obligés de les faire observer, toutes les fois que le pape fait entendre que sa volonté est que sa loi oblige, indépendamment même de toute autre publication faite ailleurs. Ils ne sont pas toutefois obligés d'en procurer eux-mêmes la promulgation, à moins que le pape ne leur adresse un mandement à ce sujet, ou qu'ils ne jugent raisonnablement eux-mêmes qu'une telle promulgation est nécessaire dans leurs diocèses. Il semble néanmoins que ceux qui ont connaissance de la loi sont obligés de s'y conformer, à moins que cette loi n'ait pas été reçue, ou que cette obligation n'ait cessé par le non-usage. Au reste, si le pape ne fait pas connaître qu'il n'est besoin d'aucune autre publication, et s'il ne mande rien aux ordinaires, il est probable qu'ils ne sont tenus ni de promulguer la loi, ni de la faire observer, à moins qu'ils n'aient lieu d'espérer un avantage notable pour leurs diocèses de la promulgation d'une telle loi. Car ils peuvent alors interpréter l'intention du pape en ce sens, que sa loi soit observée et promulguée dans les diverses provinces, lorsque les ordinaires le jugent expédient et utile pour leurs diocèses [1]

1. Teneri curare ut observentur, quando Pontifex significat, se velle, quod sua

XI. En outre, suivant l'opinion probable de Suarez, de Laymann [1], de Molina et de Soto, à l'égard des lois pontificales qui infirment quelque contrat valide de sa nature, comme fut la bulle de Pie V à l'égard des contrats censuels, ou bien qui enlèvent la juridiction, comme dans le sacrement de pénitence, on peut en pareil cas interpréter la loi dans le sens le plus favorable, savoir, que l'intention du pape est qu'elles n'aient d'effet qu'après qu'elles auront été promulguées dans les diocèses; autrement elles seraient dommageables à beaucoup de fidèles qui les ignoreraient invinciblement. Le contraire a lieu cependant à l'égard des peines fulminées contre les clercs illégitimement ordonnés et les évêques qui les ordonnent illégitimement, d'après la déclaration qui en a été faite par Sixte IV Il en est de même autrement à l'égard des lois qui annulent un acte pour défaut de solennité; car dès que ces lois sont devenues obligatoires, elles conservent leur force même à l'égard de ceux qui n'en ont pas connaissance, comme le soutiennent Sanchez, Laymann, Navarre [2] et beaucoup d'autres docteurs.

XII. On demande, en second lieu, s'il est nécessaire que deux mois se soient écoulés après la promulgation, pour que la loi oblige les sujets. Quelques docteurs le nient, mais d'autres, et des plus graves, l'affirment avec une très-grande probabilité, tels que Soto, Valentia, Sa, Silvestre, Bonacina, Tapia, Menochius, Reginald, Grenade, et les docteurs de Salamanque; et la raison de cette nécessité est qu'il faut ce temps

lex obliget, etiam absque alia promulgatione alibi facta. Non tenentur tamen curare, ut promulgentur, nisi vel mandatum pontificium ad eos dirigatur, vel rationabiliter judicent, promulgationem in suis diœcesibus esse necessariam. Nihilominus qui legis notitiam habent, ad eam obligari videntur, nisi illa recepta non fuerit, vel per non usum ejus obligatio desierit. Cæterum, si Pontifex non significet, non esse opus alia promulgatione, neque mandatum dirigat ad ordinarios, probabile est, quod ipsi non tenentur legem promulgare, vel curare ut observetur, nisi fructum notabilem ex talis legis promulgatione in suis diœcesibus expectent. Possunt enim tunc interpretari, mentem Pontificis esse, quod lex in diversis provinciis tunc observari vel promulgari curetur, quando ordinarii existimaverint ita esse pro suis locis expediens et utile.

1. SUAR., *De leg.*, l. V, c. 33, n. 8; — LAYM., *De legib.*

2. SANCH., *De matr.*, l. III, d. 1, et l. IX, d. 32, n. 2; — LAYM., *loc. cit.*

pour que la loi parvienne à la connaissance de la communauté, comme il est dit dans le chap. I, *De concess. præb.*, *in* 6, où nous lisons : « La loi et le mandement n'obligent personne qu'après l'intervalle de temps nécessaire pour que personne ne doive les ignorer [1] » Ainsi, quand la loi ne prescrit pas positivement cet intervalle, on doit s'en tenir là-dessus au jugement des hommes prudents, comme on en voit un exemple dans l'authentique déjà citée, pour que la longueur de ce délai ne soit pas abandonnée au caprice et au bon plaisir de chacun [2]. Et c'est là précisément l'explication que donne la glose de ces mots *post tempus* de la loi rapportée tout à l'heure, en disant, que « cela s'entend des deux mois à partir de l'époque de la publication; mais qu'après ce délai écoulé, on ne pourra plus alléguer le prétexte d'ignorance [3] » Et c'est aussi ce que pratique l'Eglise, comme on peut le voir par la bulle *Sicut ad sacrorum*, de Pie IV, où se trouve fixé le temps auquel les décrets du concile de Trente ont dû commencer d'être obligatoires.

XIII. On demande, en troisième lieu, si la loi a besoin, pour obliger, d'être reçue par le peuple. Il est certain qu'il y a culpabilité pour ceux qui n'acceptent pas les lois ecclésiastiques ou civiles toutes les fois qu'elles sont justes, comme il résulte de la vingt-huitième des propositions condamnées par Alexandre VII, laquelle portait : « Que le peuple ne pèche pas, lorsque même sans nul motif il ne reçoit pas la loi promulguée par le prince [4] » Mais le doute peut avoir lieu sur la force obligatoire d'une loi qui n'aurait pas encore été reçue. Sur ce point il faut distinguer entre les lois civiles et les lois ecclésiastiques. A l'égard des lois civiles, quelques docteurs prétendent qu'elles n'obligent pas lorsqu'elles n'ont pas été acceptées, parce que c'est du peuple que les princes reçoivent leur pouvoir lé-

1. Lex et mandatum nullos adstringunt... nisi post tempus intra quod ignorari minime debuissent. — 2. SALM., *de leg.*, cap. I, n. 110.

3. Quod est duorum mensium a tempore publicationis; postea vero non valent allegare ignorantiam : ut In auth. *Ut factæ novæ const.*, collat. 5.

4. Populus non peccat, etiamsi absque ulla causa non recipiat legem a principe promulgatam.

gislatif ; c'est le sentiment de Valentia, de Becan, de Navarre, d'Azor et de Bonacina, et Lacroix [1] ainsi que les théologiens de Salamanque [2], regarde cette opinion comme probable. Mais plusieurs autres, tels que Suarez, Ponce, Laymann, soutiennent le contraire avec plus de probabilité. D'après ces théologiens, la loi de tout supérieur, pourvu qu'elle soit juste, oblige par elle-même. Mais quant aux lois ecclésiastiques, il n'y a aucun doute que le pape puisse obliger les fidèles indépendamment de l'acceptation qu'ils font ou non, parce qu'il est certain que le pape tient son pouvoir législatif non du peuple, mais de Jésus-Christ, qui a dit à saint Pierre : « Paissez mes brebis, etc. Tout ce que vous lierez sur la terre, etc. [3] » Il en est de même des lois que les évêques font dans leurs diocèses, parce qu'ils tiennent aussi leur pouvoir de Jésus-Christ, sinon immédiatement, au moins médiatement, comme nous le dirons au n. 35, vers la fin.

XIV. Malgré cela, plusieurs docteurs, comme Valentia, Filliucius, Navarre, Bonacina et d'autres, disent qu'il importe à la douceur du régime ecclésiastique, de ne pas obliger les fidèles à observer des lois qui n'auraient pas été reçues ; mais j'admettrais plus volontiers l'opinion contraire soutenue par Suarez, Laymann, Castropalao, les théologiens de Salamanque, etc., par la raison déjà énoncée plus haut, que, quand le précepte est juste, les inférieurs sont tenus de l'observer ; et on ne doit pas présumer que le supérieur, pour ne pas jeter le trouble parmi ses sujets, veuille les exempter de l'obligation d'observer ses préceptes [4]

XV. Toutefois cette opinion admet plus d'une restriction : 1° pour le cas où la loi n'a pas été acceptée même au bout de dix ans, comme le disent communément tous les docteurs, et même pour celui où, après avoir été reçue pendant un temps, elle serait ensuite tombée en désuétude pendant dix ans. C'est le sentiment de Lessius, d'Azor, de Navarre, de Castropalao

1. Lib. I, n. 527. — 2. *De leg.*, cap. I, n. 101.
3. Pasce oves meas, etc. Quodcumque ligaveris super terram, etc.
4. Cf. lib. I, n. 138, v. *Quæst.*

et de Sa, contrairement à d'autres docteurs qui exigent une désuétude de quarante années; car si cette disposition a lieu pour les lois civiles, il n'en est pas de même des lois ecclésiastiques; et les canons qu'on objecte comme exigeant quarante années de prescription ne parlent que des biens immeubles et des droits réels des églises, mais non de ce qui concerne les lois [1]

XVI. 2° Suarez, Lessius, Castropalao, Tapia, les théologiens de Salamanque, Busembaum, exceptent aussi le cas où la plus grande et la plus saine partie du peuple n'aurait pas reçu la loi, parce qu'alors, quoique la désuétude n'ait pas encore fait prescription, et que les premiers opposants à la loi aient péché, néanmoins les autres ne sont pas tenus à l'observer, parce qu'ils supposent que le prince, en n'en prescrivant pas positivement l'observation, et en n'en punissant pas les transgresseurs, ne veut pas obliger chacun à l'observation d'un précepte qui n'a pas été observé par la majeure partie des sujets [2] Nous disons *les autres*, parce que cela ne concerne pas ceux qui en ont introduit l'inobservation, à moins qu'elle n'ait pas encore été prescrite, comme le remarque avec raison Castropalao [3]

XVII. En troisième lieu, Salas, Castropalao et Suarez, contredits en ce point par d'autres docteurs, exceptent de plus le cas où la loi est contraire aux coutumes du pays, ou bien encore est difficile à observer. Mais les théologiens de Salamanque n'admettent à bon droit cette même opinion, que pour le cas où il se trouverait des circonstances qui, si elles avaient été connues du prince, l'auraient empêché de porter sa loi [4] De même, si le peuple demandait avec instance la révocation d'une loi, et qu'à la suite de cette demande le prince n'en pressât pas l'observation, on présume avec probabilité, comme l'admettent beaucoup d'auteurs, qu'il ne veut pas pour lors, que sa loi soit obligatoire.

1. V. *Theol. mor.*, lib. I, n. 139. C'est aussi le sentiment de Roncaglia, *de legib*, pag. 1, q. 4, t. IV. — 2. V *Theol. mor.*, lib. I, n. 139.
3. *Tract.* III, d. 3, p. 2, § 1, in fine. — 4. V. *Theol. mor.*, l. I, n. 139, in fin.

DEUXIÈME POINT.

De l'obligation attachée à la loi.

18, 19 et 20. Force obligatoire des lois préceptives. — 21. Si la loi peut obliger quant aux actes intérieurs. — 22. Si elle oblige dans le cas de quelque grave inconvénient. — 23. Si la loi peut lever une obligation naturelle. — 24 et 25. Si l'on doit écarter les empêchements. — 26 et 27. Doutes au sujet de la loi. — 28 et 29. Des lois pénales, spirituelles, privatives, et inhabilitantes. — 30. Des lois fondées sur une fausse présomption. — 31. Des lois conventionnelles. — 32. Si la charité est nécessaire pour l'accomplissement d'une loi. — 33. Si l'intention y est nécessaire. — 34 et 35. Si l'on peut satisfaire à plusieurs préceptes par plusieurs actes ou un seul. — 36. S'il y a divers préceptes sur la même matière.

XVIII. On doit distinguer les lois préceptives des lois pénales. Les lois *pénales* sont celles dont la transgression ne rend pas coupable de péché, mais seulement passible d'une peine. Les lois *préceptives* obligent sous péché et en conscience, n'importe que ces lois soient ecclésiastiques ou civiles, à moins que ces dernières n'aient été corrigées par la loi canonique, comme je l'ai prouvé dans ma *Théologie morale* [1] Les lois *mixtes* sont celles dont la transgression rend à la fois coupable de péché et passible d'une peine; mais ces lois rentrent encore dans les lois préceptives. Ainsi nous parlerons 1° des lois préceptives; 2° des lois pénales; 3° de la manière dont on doit observer les lois. Et pour parler d'abord de la loi préceptive, elle oblige selon que la matière est grave ou légère; néanmoins le législateur peut, suivant l'opinion la plus probable, même dans une matière grave, obliger seulement sous peine de faute légère [2]. Mais, en matière légère, il ne peut obliger sous peine de péché grave, à moins que le but qu'il s'y propose n'ait de l'importance, ou que la transgression ne soit aggravée par la circonstance du scandale, ou du dommage que la communauté peut en souffrir, ou du mépris qu'on ferait de la loi; car ce mépris est toujours une faute grave quand il est formel, c'est-à-dire, quand on transgresse la loi par le seul motif de ne pas s'y soumettre; mais non quand on la viole par négligence, ou

1. Cf. lib. I, n. 106. — 2. *Ibid.*, n. 143.

dans un moment de colère, ou lorsqu'on est entraîné par quelque passion, quand bien même le péché serait réitéré, comme l'enseigne saint Thomas [1]

XIX. Les signes au moyen desquels on reconnaît que la loi oblige sous péché grave, sont ceux-ci : 1° si la matière en est grave par elle-même ; 2° si la coutume l'a interprétée de cette manière ; 3° si le texte de la loi en indique la gravité, comme s'il y est dit : *Nous commandons sous de graves peines, ou en vertu de la sainte obéissance*, et autres termes semblables. Au reste, ces simples mots : *Nous ordonnons, nous voulons*, ou bien encore, *faites, abstenez-vous*, sont des termes ambigus, et par conséquent doivent être interprétés d'après les circonstances, qui font connaître s'il s'agit d'une loi préceptive, ou d'une simple exhortation ; 4° si à la transgression de la loi est attachée une peine grave, comme celle de l'exil perpétuel ou de l'excommunication, de l'irrégularité, d'un interdit total, de la suspense générale d'un office ou d'un bénéfice pour un temps notable. Toutefois cela s'entend lorsque de pareilles censures sont encourues par le fait même ou *latæ sententiæ*, mais non quand elles sont seulement *ferendæ sententiæ*, c est-à-dire à encourir sur sentence judiciaire suivant l'opinion la plus probable [2]

XX. On demande 1° si, dans le cas où la loi prescrit une peine et en même temps impose un précepte, elle entraîne alors une obligation sous peine de péché. Quelques docteurs le nient, à moins que le texte de la loi ne l'exprime ; mais d'autres l'affirment avec plus de probabilité, parce que la différence qui existe (ainsi que nous l'avons déjà dit) entre la la loi purement pénale et la loi mixte, c'est que la première prescrit simplement une peine, tandis que la seconde, si elle est transgressée, rend de plus coupable de péché ; autrement le législateur, en imposant la peine, aurait en vain exprimé l'injonction d'un précepte [3]

XXI. On demande 2° si la loi humaine peut commander des

1. Etiamsi frequenter peccatum iteret (2-2, q. 185, a. 9, ad 3, V. *Theol. mor.*, lib. I, n. 144-146). — 2. Cf. *Theol. mor.*, l. I, n. 147. — 3. *Ibid.*, n. 147.

actes intérieurs. Elle ne peut le faire directement, parce que Dieu seul peut juger ce qui se passe au fond de l'âme ; mais elle le peut indirectement, quand l'acte extérieur demande nécessairement qu'il s'y joigne un acte intérieur ; comme, par exemple, lorsque l'Eglise prescrit la confession annuelle, elle prescrit en même temps le repentir et le ferme propos, sans lesquels ce ne serait plus une confession ; lorsqu'elle règle le mariage, elle exige en même temps le consentement mutuel des époux ; lorsqu'elle confère une paroisse à un clerc, elle exige de lui qu'il ait l'intention formelle de prendre la prêtrise dans le délai d'une année. Quant aux actes externes, quand même ils seraient occultes, il est hors de doute que la loi peut les commander ou les défendre, tels que l'hérésie même occulte, mais produite au dehors, pour laquelle on encourt l'excommunication papale, et il en est de même de l'homicide occulte qui fait encourir l'irrégularité [1]

XXII. On demande 3° s'il y a obligation d'observer la loi, lorsqu'il peut en résulter un grave dommage ou un grave inconvénient. Les docteurs enseignent communément que non, excepté dans deux cas particuliers : 1° lorsque l'observation de la loi est moralement nécessaire au bien public, que l'on doit toujours préférer au bien temporel privé ; 2° si la transgression de la loi entraîne le mépris de la foi ou de l'Eglise. Tel est le sentiment commun des docteurs [2]

XXIII. On demande 4° si la loi humaine peut lever une obligation naturelle, comme la loi qui annule les testaments ou les contrats faits sans les formalités voulues, ou bien encore la loi qui dispense le fils de famille de payer l'argent qu'il a emprunté. Nous disons qu'elle le peut, suivant l'opinion plus probable de Sanchez, de Castropalao et des théologiens de Salamanque, etc., parce que la loi humaine, en vue du bien commun, a reçu de Dieu même le pouvoir de transférer le domaine des choses, quoique le sentiment contraire soit aussi probable [3]

1. Cf. lib. I. n. 100. — 2. Salm., tr. 1., c. II, n. 150 et 131 ; — Anacl., tr. 2., dist. 2, q. 3, ex n. 23. — 3. Cf. lib. III, n. 711, 757, 927.

XXIV On demande 5° si nous sommes obligés d'ôter les empêchements prochains qui s'opposent à l'accomplissement de la loi (il s'agit de la loi humaine, parce qu'à l'égard de la loi naturelle il n'y a aucun doute). Il faut distinguer : s'il existe quelque motif pour lequel une personne puisse se soustraire à l'obligation de la loi, cela est permis : ainsi, si aujourd'hui est un jour de fête dans un lieu, on peut aller dans un autre où une telle fête n'est pas célébrée, et ainsi se dispenser d'entendre la messe. Mais de se créer un motif qui ne soustrait pas la personne, mais seulement la dispense de l'observation de la loi, c'est ce qui n'est pas permis. Ainsi une personne qui sans cause légitime se livre à une occupation dont la fatigue la dispensera du jeûne, pèche certainement, et pèche non-seulement si cette fatigue est recherchée dans le but de se voir par là dispensée du jeûne, mais encore si l'on prévoit simplement, que par ce moyen on s'en trouvera dispensé, parce que toute loi exige qu'on ne mette pas d'empêchement à son observation, à moins de cause légitime. C'est le sentiment de saint Thomas [1], et que nous suivons avec Laymann, Sanchez, Mazzotta, et Castropalao, qui le donne pour le sentiment commun, quoique les théologiens de Salamanque [2] et plusieurs autres soient d'une opinion contraire.

XXV On demande à cette occasion si les excommuniés et les prisonniers sont obligés de se procurer l'absolution ou la liberté, afin être en état d'entendre la messe. On répond communément que non, parce que ce sont là des empêchements éloignés. Néanmoins, les personnes qui sont dans de semblables positions pèchent, si elles négligent de se procurer leur libération dans le but de ne pas être astreintes à entendre la messe. Bonacina et Trullencio disent aussi avec quelque probabilité, que si ces personnes peuvent se faire libérer sans peine, elles seraient inexcusables de ne pas en prendre les moyens, parce que nous sommes obligés, lorsqu'il ne se trouve à le faire qu'un léger inconvénient, d'ôter les empêchements pour

1. Cf. lib. II, qu. 71, a. 5. — 2. Voir *Theol. mor.*, II, lib. III, n. 1045, 1046.

pouvoir accomplir un précepte important, même humain [1] Mais il n'y a aucun doute que les personnes dont il s'agit doivent tâcher d'obtenir leur libération pour accomplir le précepte de la communion pascale, qui est divin [2]

XXVI. On demande 6° si l'on est obligé d'observer une loi, quand on doute si cette loi existe ou du moins si elle oblige. Nous répondons qu'il n'y a pas obligation de l'observer, 1° quand on doute si la loi existe, ou non, et que ce doute persévère après qu'on a cherché tous les moyens de le dissiper, comme nous l'avons dit en parlant de la conscience, au chap. Ier, n. 15 et 32; 2° quand on doute si tel cas est compris, ou non, dans la loi, ou bien si l'obligation de s'y soumettre est commencée, ou non, comme le disent Suarez [3], Sanchez, Castropalao, les théologiens de Salamanque, Tapia, Villalpand, etc. ; et il en est de même, suivant les mêmes docteurs, lorsqu'on doute si la loi est promulguée, ou non [4]

XXVII. Il y a au contraire obligation d'observer la loi, 1° lorsqu'on doute si elle a été acceptée ou non, parce que l'existence de la loi étant certaine, par là même la possession est pour elle, et alors on doit présumer qu'elle a été reçue comme elle le devait. C'est l'opinion la plus probable, soutenue par Sanchez, Castropalao et les théologiens de Salamanque [5], contre d'autres docteurs; 2° lorsqu'on doute si le législateur est un supérieur légitime, et qu'il se trouve du reste en possession de sa juridiction ; 3° quand on doute si le supérieur a excédé dans la loi qu'il a portée, parce que la possession est toujours en faveur de son droit. Soto, Sanchez, Tapia, etc., exceptent cependant le cas où la chose commandée serait nuisible, ou sujette à de graves inconvénients pour le sujet [6] ; 4° lorsqu'on doute si la loi est injuste, parce que dans le doute le supérieur reste toujours en possession du droit de commander [7] Mais les docteurs limitent ce dernier cas, lorsque le précepte porterait dommage à celui qui l'observerait [8] Quant au doute si

1. Cf. lib. III, n. 125. V. Excommun. — 2. Cf. lib. VII, n. 161. — 3. Suar, *de leg.*, c. 2, n. 110. — 4. Voir *Theol. mor.*, lib. II, n. 97. — 5. *Ibid.*, lib. I, n. 97, 98, 99. — 6. *Ibid.*, n. 98. — 7. *Ibid.*, n. 99. — 8. *Ibid.*, l. IV, n. 47, au mot *Limitant.*

la loi renferme un précepte ou un simple avertissement ou bien si elle oblige sous peine de péché ou simplement d'amende, ou bien encore si la faute est grave ou légère, on doit dans tous ces cas de doute s'en tenir à l'opinion la plus modérée [1] Mais dans le doute si la chose ordonnée est légitime ou non, on doit certainement obéir au supérieur, comme nous l'avons dit au chap. Ier, num. 18.

XXVIII. Parlons maintenant en second lieu des lois *purement pénales*, qui obligent, comme nous l'avons dit, ceux qui les enfreignent, non à se tenir pour coupables de péché, mais à subir une peine, comme sont les lois qui défendent de couper les arbres, d'accaparer les vivres, et autres choses semblables. Nous devons remarquer ici que les peines spirituelles de censure, d'irrégularité, d'inhabileté, d'empêchement de mariage, etc., quand elles sont *latæ sententiæ*, et n'ont pas besoin pour leur exécution d'une main étrangère, s'encourent en conscience, dès que le délit est commis, avant même la sentence du juge, comme le prouvent le chapitre *Non dubium, de sent. excommun.*, et le chap. *Significasti, de homic.* Il en est de même des peines *inhabilitantes,* ainsi que des peines *privatives* d'un droit à acquérir, pourvu que le coupable puisse exécuter la peine sans infamie [2]

XXIX. Il en est autrement, lorsque la peine est privative de quelque droit déjà acquis, comme par exemple d'un bénéfice qu'on posséderait, du droit qu'on aurait d'élire, etc., parce qu'alors il faudrait toujours une sentence au moins déclaratoire du crime, *declaratoria criminis*, quand même la loi exprimerait que la peine serait encourue par le seul fait, *ipso facto*, comme nous l'inférons du chap. *Secundum, de Hær., in* 6. Et cela doit être admis à plus forte raison, si la peine est positive, telle que l'obligation de restituer un bien, ou de renoncer à ce qu'on possède, ou bien de subir quelque peine imposée par des lois, telles par exemple que celles qui, pour cause de simonie ou d'aliénations de biens bénéficiaires, privent la personne de bénéfices même antérieurement obtenus ; parce qu'il se-

1. Salm., *de leg.*, c. 1, n. 12. — 2. V. *Theol. mor.*, l. I, n. 148 et 149.

rait trop dur d'être obligé de se faire exécuteur contre soi-même d'une peine inflictive [1]

Nous en exceptons cependant les peines inhabilitantes, ou qui dépendent d'une condition *sine qua non*, comme est la peine imposée par le concile de Trente aux curés et aux chanoines d'être privés des fruits de leurs bénéfices, lorsqu'ils ne résident pas; ou bien encore celle qu'encourent les simples bénéficiers d'être privés de leurs revenus, s'ils ne récitent pas l'office [2] Il en est de même pour celui qui est privé du bénéfice d'une cure, lorsqu'il ne prend pas le sacerdoce dans le délai d'une année, comme il est dit dans le chap. *Licet, de elect., in* 6.

XXX. On demande, en premier lieu, si les lois pénales qui sont fondées sur une fausse présomption, obligent en conscience. Il faut distinguer la présomption dite de *présupposition* (*præsuppositionis*), c'est-à-dire la présupposition du fait, de la présomption de *définition* (*definitionis*), qui est la présomption du droit, lequel juge suivant le fait présupposé. Si donc il y a fausseté dans la présomption du fait, alors la loi n'oblige pas ; par exemple, si l'on prouve faussement en justice qu'un de vos animaux a causé quelque dommage, alors vous n'êtes pas obligé en conscience de payer le dommage, et après que la sentence qui vous condamne à le payer a été rendue, quoique vous deviez vous y soumettre extérieurement pour éviter le scandale, vous pourrez néanmoins vous indemniser en secret jusqu'à compensation. Il en est de même pour l'héritier qui, pour n'avoir pas fait l'inventaire, est condamné à satisfaire les créanciers du défunt, au delà même de la valeur totale de la succession, quand, dans le fait, les dettes dépassent cette valeur. Mais il en est autrement, s'il n'y a d'autre fausse présomption que celle du droit : par exemple, si un de vos animaux a réellement causé quelque dommage, et que la présomption qu'il y a eu de votre faute soit fausse : car en ce cas vous êtes obligé de payer le dommage (une fois la sentence rendue), parce que le but de la loi est non-seulement de punir

1. V. *Theol. mor.*, l. I, n. 148 et 149. — 2. Lib. IV, n. 663; l. V, n. 151.

la faute, mais encore de rendre les hommes soigneux d'éviter tout dommage qui pourrait être causé au prochain [1]

XXXI. On demande, en second lieu, si les peines conventionnelles, exprimées dans les contrats, doivent être exécutées avant même que la sentence en soit portée. Les uns répondent oui, les autres non, comme Navarre, Lessius, Sanchez, Castropalao, Vasquez, etc. Au jugement des théologiens de Salamanque, cette seconde opinion est aussi probable que la première, par la raison que celui qui s'oblige, entend s'obliger conformément à la disposition des lois, qui n'obligent à subir une peine qu'après sentence rendue [2]

XXXII. Parlons en troisième lieu de la manière dont on doit observer ces lois. A cet égard, nous ferons remarquer que, quelque nécessaire qu'il soit à chacun d'être en état de grâce pour que chaque œuvre que l'on fait soit méritoire, il ne l'est nullement d'avoir la charité pour satisfaire aux divers préceptes, comme du jeûne, de la messe, de l'office et autres semblables ; ni pour accomplir les vœux qu'on a faits, ou la pénitence sacramentelle imposée par le confesseur, puisque, comme l'enseignent saint Thomas et avec lui le commun des autres docteurs, la fin du précepte ne tombe pas sous le précepte. En effet (ce sont les paroles du saint docteur), la fin du précepte se distingue de ce qui en fait l'objet [3] Ainsi, on peut satisfaire au précepte du jeûne en l'observant même pour une fin coupable, comme de contenter son avarice, ou quelque vaine gloire [4]

XXXIII. Nous remarquerons 2° que, pour accomplir les préceptes, il est à la vérité nécessaire d'avoir l'intention de faire la chose ordonnée, et qu'ainsi celui qui assiste à la messe sans avoir l'intention de l'entendre [5], ne satisfait pas au précepte ; mais pourvu qu'on fasse la chose, il n'est pas nécessaire d'avoir l'intention ou la volonté de satisfaire au précepte. Tellement que, si quelqu'un entend la messe le jour d'une fête, il satisfait au précepte, quand bien même il ne saurait pas que

1. Cf. *Theol. mor.*, lib. I, n. 100, in fin., au mot *Quær.* — 2. *Ibid.*, n. 150.
3. Non enim idem est finis præcepti, et id de quo præceptum datur (1-2, q. 100, a. 9 et 10). — 4. Cf. lib. I, n. 162, et lib. III, n. 264. — 5. *Ibid.*, lib. I, n. 165.

c'est un jour de fête, et même quand il le saurait, et qu'il n'aurait pas l'intention d'y satisfaire, ou bien s'il y satisfaisait par la seule crainte de son père ou de son maître : car, quelque coupable que fût alors sa mauvaise intention, il n'en aurait pas moins satisfait au précepte, en accomplissant le fait, puisqu'un tel accomplissement ne dépend pas, pour être valable, de sa propre volonté, mais de celle du supérieur. Si donc il fait la chose commandée, il ne peut pas ne pas vouloir la faire, et il n'y a plus lieu de lui imposer une obligation qu'il a déjà remplie, comme le disent avec raison Suarez, Lessius, Tournely, Ponce, Sanchez, Castropalao, Coninch, Busembaum, les théologiens de Salamanque, Lacroix et les autres communément [1] Mais il n'en serait pas ainsi cependant, si quelqu'un ayant à accomplir un vœu, un serment, ou une pénitence, n'avait pas l'intention, en faisant la chose, de satisfaire à son obligation. Cela s'entend néanmoins du cas où, tout en se souvenant de vœu, etc., on applique l'action que l'on fait à une autre fin ; car autrement on satisfait tout de même, puisqu'il est généralement ordinaire de se proposer d'abord de satisfaire à ses obligations, avant de se porter aux choses de surérogation. Ainsi pensent Suarez, Azor, Lessius, Laymann, Busembaum, Roncaglia [2]

XXXIV Remarquons en troisième lieu que l'on peut satisfaire en même temps à plusieurs préceptes par divers actes compatibles entre eux ; et c'est ainsi qu'en même temps qu'on entend la messe, on peut réciter les heures ou d'autres prières qu'on a à dire par vœu ou par pénitence [3]

XXXV Remarquons en quatrième lieu, qu'on peut fort bien satisfaire par un seul acte à plusieurs préceptes qui ont le même objet et le même motif (pourvu que ce ne soit pas en matière de justice). Ainsi, aux fêtes qui tombent le dimanche, il suffit d'entendre une seule messe. De même un sous-diacre qui possède un bénéfice, satisfait à l'obligation de son ordre,

1. *Ibid.*, lib. I, n. 164, et plus au long, lib. IV, n. 176. — 2. V. *Ibid.*, lib. I, n. 163, et lib. III, n. 700, qu. II, au mot *Limitant*. SALM., *de leg.*, c. 2. n. 152.

3. V. *Theol. mor.*, lib. III, n. 309, et lib. IV, n. 176, au mot *circa*, in fin.

en même temps que de son bénéfice, en ne récitant l'office qu'une fois [1] ; et celui qui viole alors ces deux préceptes ensemble ne commet cependant qu'un seul péché. Mais il en est autrement, si les préceptes ont divers motifs ; ainsi celui qui doit jeûner par suite d'un vœu ou d'une pénitence imposée par le confesseur, ne satisfait pas en faisant le jeûne de la vigile d'une fête [2], à moins cependant que la pénitence n'ait été imposée pour un mois dans le courant duquel tombe la vigile [3]

XXXVI. Remarquons en cinquième lieu que celui qui transgresse par un seul acte plusieurs préceptes, imposés par de différents législateurs sur une même matière, ne commet qu'un seul péché, lorsque les législateurs ont eu le même motif ; ainsi celui qui commettrait un homicide prohibé par un évêque, même sous peine d'excommunication, commettrait un seul péché, parce que Dieu et l'évêque, en défendant l'homicide, ont eu pour même motif de faire observer la justice. De même, un prêtre bénéficier qui omet de réciter l'office (pourvu qu'il ait la volonté de restituer les fruits de son bénéfice à proportion de ses manquements), commet un seul péché contre la religion. Mais il en est autrement, si les motifs sont différents : ainsi, celui qui omet le jeûne d'un jour de vigile, après avoir promis même par vœu de l'observer, commet deux péchés ; celui qui tue un clerc, commet de même deux péchés, l'un contre la justice à cause du précepte divin, et l'autre contre la religion à cause du précepte de l'Eglise qui défend d'offenser ses ministres pour le respect qui leur est dû [4] : car c'est une règle générale, que quand l'Eglise ordonne une chose, elle fait de l'action qu'elle ordonne un acte de la vertu pour la pratique de laquelle elle en fait le commandement [5]

1. *Ibid.*, lib. I, n. 156 ; la *Théol. de Salam.*, c. 2, n. 149.
2 *Ibid.*, lib. III, n. 166, ad 2^{m}. ; la *Theol. de Salam.*, *de leg.*, c. 2, n. 151.
3 *Ibid.* — 4. V *Théol. mor.*, lib. I, n. 167, et plus au long, lib. V, n. 33.
4. *Ibid.*, lib. VI, n. 470, au mot *Tertia*.

TROISIÈME POINT.

De ceux qui peuvent faire des lois.

37. Quels sont ceux qui peuvent faire des lois, soit civiles, soit ecclésiastiques? — 38 et 39. Déclarations des sacrées congrégations et de la Rote romaine.

XXXVII. Les lois civiles ne peuvent être faites que par ceux qui ont le pouvoir suprême, comme sont les rois, les républiques, et les autres princes qui ne reconnaissent pas de supérieurs. Les autres communautés subordonnées ne peuvent faire que des statuts auxquels les citoyens s'obligent par contrat; elles peuvent porter aussi certaines ordonnances, mais seulement temporaires et révocables à la volonté du prince. Ces lois civiles, comme nous l'avons déjà dit, obligent même en conscience, ainsi que je l'ai prouvé dans ma Théologie morale, tant qu'elles n'ont pas été corrigées expressément par le droit canonique, qui veut en général qu'on s'y conforme (L. 1, *de nov. op.*, etc., *sup.de priv.*)[1] Quant aux lois ecclésiastiques, elles peuvent être faites, 1° par le pape, pour tout l'univers; 2° par les conciles généraux, pourvu qu'ils soient rassemblés par l'ordre du pape, et confirmés par son autorité. On trouvera dans ma Théologie morale une longue dissertation où j'ai démontré que les définitions portées *ex cathedra* par le pape sont infaillibles, et que son pouvoir est au-dessus des conciles, qui reçoivent de sa confirmation leur force et leur infaillibilité (Voy. lib. I, n. 110). Suarez, Bannez et Bellarmin affirment que cette doctrine de l'infaillibilité des définitions du pape approche de la foi, d'où Bellarmin conclut que l'opinion contraire est voisine de l'hérésie (*a*). 3° les conciles, soit nationaux, soit provinciaux, c'est-à-dire composés d'évêques avec leur archevêque, et les synodes composés de l'évêque et de ses curés, peuvent aussi porter des lois. 4° Il en est de même des évêques relativement à leur diocèse; cap. 2, *de major.*, etc., et cap. 2, *de constit.*, *in* 6; mais ils doivent s'aider du conseil des prêtres de leur diocèse, comme il résulte du chap.

1. Cf. lib. I, n. 105, in fin.

a) Cette question se trouve désormais tranchée par la constitution *Pastor æternus* du concile général du Vatican. (*L'éditeur.*)

Quanto, de iis quæ fiunt à prælatis. De qui les évêques tiennent-ils immédiatement cette faculté de faire des lois ? les uns disent que c'est du pape; les autres de Dieu, mais toujours subordonnée au pape [1] Un grand nombre d'auteurs, tels que Soto, le Panormitain, le docteur d'Avila, Sanchez, Ponce, Cabassut, Covarruvias, Hurtado, Perez, Henriquez, etc., prétendent que l'évêque a autant de pouvoir dans son diocèse que le pape dans toute l'Eglise, pourvu qu'il ne s'agisse pas de choses qui intéressent l'Eglise entière, telles que les décisions qui concernent la foi, ou les questions de grande importance, comme les empêchements dirimants de mariage, ou autres semblables [2] On pourra voir ce qui sera dit à ce sujet au VI[e] point, § I, n. 58. Quant aux chapitres des cathédrales, ils n'ont pas le pouvoir de faire des lois, à moins que ce ne soit pour le chapitre lui-même, du vivant de l'évêque ; mais ils ont ce pouvoir quand le siége est vacant [3]

XXXVIII. Disons à ce sujet, 1° que c'est une question controversée parmi les docteurs, de savoir si les lettres, réponses ou déclarations des papes non insérées dans le *corpus juris*, ont la force d'obliger. Nous répondrons que oui, toutes les fois qu'elles sont authentiques, comme l'a déclaré le pape Nicolas I[er] précisément au sujet de ces lettres décrétales dans le canon, *Si Romanorum*, I, *dist.* 19, pourvu qu'elles soient suffisamment promulguées, comme l'enseigne Bonacina [4], en disant : « Que l'interprétation de la loi, quand elle est faite autoritativement, n'a force de loi qu'autant qu'elle est promulguée, parce que la promulgation est de l'essence de la loi. » Et il cite pour cette opinion Salas et d'autres docteurs ; puis il ajoute (n. 12): « Il est permis d'inférer de là que les lettres pontificales n'ont force de loi, que lorsqu'elles sont publiées de la même manière que les lois ont coutume de l'être [5] » Cas-

1. Cf. lib I, n. 104, — 2. Cf. lib. VI, n. 580, au mot *Sed.* — 3. Cf. lib. I, n. 10, circ. fin.

4. Tom. II, *De leg.*, Disp. I, q. 4, n. 11 et 12.

5. Ex quo licet inferre, epistolas pontificias non habere vim legis, nisi publicentur eo modo, quo publicari solent leges.

tropalao a dit de même[1] : « Cette déclaration (pontificale) doit être publiée avec la même solennité que les lois ; autrement elle ne sera point authentique, ni par conséquent n'aura la force obligatoire d'une loi, mais ce sera simplement une déclaration doctrinale[2] » Suarez enseigne la même chose dans son célèbre *Traité des lois*, où parlant des lettres pontificales, il commence par dire, « qu'ordinairement les lettres ou réponses des papes sont plutôt déclaratives que constitutives du droit, et ont l'autorité d'une loi qui oblige d'admettre cette interprétation, ou de se conformer au droit ancien en l'interprétant de la même manière.[3] » Plus loin, ayant à parler des interprétations authentiques, qui sont la même chose que les explications que les législateurs donnent de leurs propres lois ou de celles de leurs prédécesseurs, il dit de plus : « Pour qu'une interprétation soit authentique, il faut qu'elle ait toutes les conditions d'une loi humaine, et par conséquent qu'elle soit juste, qu'elle procède de l'autorité légitime, et (notez bien) qu'elle soit suffisamment promulguée, etc., Et de là vient que cette loi interprétative d'une autre peut elle-même donner lieu à des doutes et à des équivoques, qui parfois rendent nécessaires de nouvelles interprétations[4] » Ainsi ces déclarations ou ces interprétations authentiques des pontifes, quoiqu'elles ne soient pas de nouvelles lois, ont besoin néanmoins, pour être obligatoires, d'être promulguées, comme si c'étaient de nouvelles lois ; et par là elles rendront

1. Castrop., tr. v, *De leg.*, q. 4, p. 3, § 1, n. 2.

2. Debet autem hæc declaratio (pontificia) publicari ea solemnitate, qua leges; alias non erit authentica, quæ legis obligationem non habebit, sed solum erit declaratio doctrinalis.

3. Ordinarie epistolæ, sive responsa pontificia sunt potius declarativa, quam constitutiva juris, et habent auctoritatem legis obligantis ad illam interpretationem tenendum, vel ad servandum antiquum jus secundum illam interpretationem. Suarez, *De legib.*, l. IV, c. xiv, n. 6.

4. Ut authentica sit interpretatio, oportet, ut habeat omnes legis humanæ conditiones, atque adeo ut sit justa, procedens a legitima potestate, promulgata, etc. Unde consequenter fit, ut hæc lex interpretativa alterius exposita sit dubiis, et obscuritatibus, ac subinde ut etiam propter illam aliæ interpretationes necessariæ sint (Suarez, *De leg.*, l. VI, c. i, n. 3).

certaines des obligations qui en premier lieu étaient douteuses. C'est encore ce qui est exprimé positivement dans le canon que nous avons cité *Si Romanorum*, dans lequel Nicolas I[er] reproduit et confirme le décret du pape saint Léon qui disait : « Pour qu'on n'ait pas à nous reprocher d'omettre quoi que ce soit, nous demandons de votre charité que toutes les décrétales tant d'Innocent de bienheureuse mémoire, que de tous nos autres prédécesseurs, qui ont été promulguées (*notez ce mot*) concernant les ordres ecclésiastiques et la discipline canonique, soient exactement observées [1]. » Néanmoins sur ce sujet, Roncaglia [2] fait remarquer avec raison, que toutes les constitutions pontificales ont force de loi non-seulement lorsqu elles ont été solennellement promulguées, mais encore dans tous les cas où, sans que leur promulgation ait eu cette solennité, elles se trouvent suffisamment promulguées en une certaine manière et authentiquées depuis des siècles par la pratique et le sentiment général de l'Eglise universelle.

XXXIX. On demande 2° si les déclarations des sacrées congrégations ont force de loi. Sans aucun doute elles obligent comme lois pour les cas particuliers qui leur ont donné occasion. Quant aux autres cas semblables, beaucoup de docteurs l'affirment encore non sans quelque probabilité, pourvu qu'elles soient revêtues du cachet et de la signature du cardinal-préfet, et qu'elles aient été faites de l'avis du pape (*consulto pontifice*), comme le prescrit Sixte V, dans sa bulle LXXIV, à l'égard de la sacrée congrégation du concile. Beaucoup d'autres docteurs néanmoins disent avec une égale probabilité que de telles décisions, bien qu'elles soient d'un grand poids, ne sont pas cependant obligatoires pour tous les fidèles, à moins qu'elles ne soient promulguées dans toute l'Eglise, de manière que le pape déclare que telle est sa volonté. Ainsi pensent Sanchez, Tournely, Bonacina, Vasquez,

1. Ne quid vero sit, quod a nobis prætermissum forte credatur, omnia decretalia constituta tam beatæ recordationis Innocentii, quam omnium decessorum nostrorum, quæ de ecclesiasticis ordinibus, et canonum (notez) promulgata sunt disciplinis, ita a vestra dilectione custodiri mandamus.

2. *De leg.*, q. I, c. II, q. 7, Resp. II, au mot *Quoad decretum.*

Cardenas, Terillo, Vega, Villalob., Tapia, Lezana, les théologiens de Salamanque et Mazzotta. La raison en est que ces décisions, comme je l'ai dit tout à l'heure, et comme je le dirai encore en parlant de l'interprétation aux numéros 73 et 74), toutes les fois qu'elles sont faites par d'autres que par le législateur lui-même, sont comme de nouvelles lois, ou du moins sont telles qu'elles ont besoin d'une nouvelle promulgation, suivant ce que nous avons vu au numéro 5 ; et cette promulgation n'a pas lieu pour les décisions des sacrées congrégations [1] Layman dit qu'au moins dans le doute si ces décisions ont ou n'ont pas force de loi, on doit présumer qu'elles n'obligent pas, surtout lorsqu'elles n'ont pas été promulguées authentiquement[2] Au reste, ce que nous avons dit avec Roncaglia à la fin de l'alinéa précédent, on peut le dire aussi des déclarations des constitutions pontificales de la sacrée congrégation du concile, c'est-à-dire que celles de ces décisions qui se trouveraient promulguées dans l'Eglise entière par la pratique de plusieurs années ou bien même par les auteurs qui traitent de ces matières, obligent sans doute tout le monde à les observer.

XL. A plus forte raison, les décisions de la Rote romaine n'ont pas force de loi pour toute l'Eglise. Quant à l'obligation que peuvent imposer les règles de la chancellerie, Lessius, Valérius, Diana, nient qu'elles soient obligatoires pour tout le monde, par la raison qu'elles ne sont pas promulguées ; aussi disent-ils qu'elles n'ont de force que pour la direction de la cour de Rome. Mais Lacroix [3], Gomez, Azor et autres, soutiennent l'affirmative à cause de la pratique qu'ils disent valoir au moins pour celles de ces règles dont la matière intéresse généralement tout le monde, au lieu d'être restreinte aux intérêts de la cour de Rome.

1. Cf. lib. I. n. 106, v. *Secunda*.
2. Præsumendum non est habere vim legis, præsertim cum authentice non promulgentur (Laym., *De leg.*, 6, 7, § 7, cum Sanch. et Rodrig.).
3. Lacroix, lib. I, n, 575.

QUATRIÈME POINT.

De ceux qui sont obligés à l'observation des lois.

41. Qui sont ceux que les lois obligent. — 42. Question sur les enfants. — 43. Sur les législateurs. — 44 et 45. Sur les voyageurs. — 46. Si le voyageur ne fait qu'un court séjour. — 47. Question si l'évêque peut dispenser ceux qui passent dans son diocèse des jeûnes dont ils ont fait le vœu, etc.

XLI. Observons d'abord qu'il y en a qui ne sont pas tenus d'observer les lois humaines, les seules dont il soit question ici; tels sont les infidèles, les enfants et les fous. D'autres sont excusés de les observer, tels que les hommes ivres, ceux qui dorment et les ignorants. De là vient qu'il n'est pas permis d'engager les seconds à faire le contraire de ce qu'ordonne la loi, tandis qu'on le peut par rapport aux premiers. Mais s'il s'agissait de la loi naturelle, c'est toujours un péché d'engager qui que ce soit à la violer [1]

XLII. Saint Antonin, Soto et d'autres docteurs prétendent que les enfants ne sont pas obligés d'observer les lois ecclésiastiques dès qu'ils ont atteint l'âge de raison, mais seulement à l'âge de dix ans tout au plus tôt. Mais la plupart des autres docteurs repoussent avec raison cette opinion. Et même, si, ce qui est rare, un enfant, avait certainement le parfait discernement avant l'âge de sept ans, plusieurs pensent avec beaucoup de probabilité qu'il y serait obligé, bien que je ne regarde pas comme improbable l'opinion contraire, à cause de ce que dit saint Thomas, « que les lois n'ont point en vue les cas rares, mais seulement les cas ordinaires [2] » Quant au précepte de la confession annuelle, il est certain qu'un enfant de cet âge y est obligé, s'il se trouve en état de péché mortel, puisque le texte du chap. *Omnis*, *de pœnit. et rem.*, y astreint expressément tous ceux qui ont atteint l'âge de discrétion. Dans le doute si un enfant possède ou non l'usage parfait de la raison avant la septième année, on doit présumer qu'il ne le

1. V. *Theol. mor.*, lib. I, n. 158.
2. Legislator attendit ad id quod in pluribus accidit (2-2, q. 147, a. 4).

possède pas encore; mais après qu'il a atteint sa septième année, on doit présumer qu'il le possède [1]

XLIII. Les législateurs sont aussi tenus à l'observation de leurs lois, au moins sous peine de faute légère, à raison de l'exemple qu'ils doivent donner à leurs subordonnés; et ils y sont tenus sous peine de faute grave, lorsqu'il s'agit de taxation de prix ou de validité de contrats [2].

XLIV Quant aux voyageurs, il y a plusieurs cas à examiner : 1° le voyageur est obligé à l'observation des lois communes, quelque part qu'il soit, pourvu que le pays où il se trouve soit catholique et qu'il n'y trouve pas établie une coutume contraire [3]; mais il n'y est pas obligé d'observer les lois locales de sa propre patrie, tant qu'il en est absent, quand même il en serait parti dans le but de se dispenser de la loi [4] Il en serait de même, s'il allait dans une localité exempte, bien que du même diocèse; et c'est pour cette raison que les couvents et les églises des réguliers sont probablement exempts de la juridiction des évêques, suivant Sayer, Avila, Henriquez et les théologiens de Salamanque, outre Candide et Diana, puisque le concile de Trente (*Ses.* 14, *cap.* 5, *De reform. in fin.*), déclare exemptes tant les personnes que les possessions des réguliers.

XLV 2° Le voyageur est tenu à l'observation des lois du lieu dans lequel il se trouve, quand bien même il n'y aurait contracté qu'un quasi-domicile, suivant l'opinion commune, quoi qu'en disent certains auteurs qui exigent pour cela qu'on y ait acquis un vrai domicile. Observons ici que le vrai domicile se contracte, quand on a l'intention de demeurer à perpétuité dans un lieu; et cette intention se présume lorsqu'on y transporte la plus grande partie de ses biens, ou lorsqu'on y construit ou achète une maison, ou bien lorsqu'on manifeste expressément cette intention, ou bien enfin lorsqu'on y a passé dix années sans avoir jamais fait voir l'intention d'en partir. Quant au quasi-domicile, il est contracté par celui qui habite un

1. Cf. *Theol. mor.*, lib. IV, n. 270 et 1012. — 2. Cf., lib. I, n. 154. — 3. Cf. *ibid.*, n. 161. — 3. Cf. lib. I, n. 157.

lieu pendant la plus grande partie ou une partie notable de l'année.

XLVI. On demande ici, 1° si les lois d'un pays obligent le voyageur qui n'y fait qu'un court séjour. La première opinion, qui est celle de Ponce, de Suarez, de Salas, de Tapia, de Covarruvias, etc., est pour l'affirmative; Sanchez et les théologiens de Salamanque la regardent comme probable, parce que (suivant ce qu'ils disent) il est convenable pour procurer la paix publique et pour éviter le scandale, que tous observent les lois des lieux où ils se trouvent. Mais pour contracter l'obligation d'observer les lois locales, beaucoup de docteurs disent qu'un simple passage par un lieu ne suffit pas, mais qu'il faut y avoir fait quelque séjour; les uns en taxent la durée à un jour entier, les autres à la plus grande partie d'une journée. Mais à mon avis le père Suarez parle avec plus de raison lorsqu'il distingue : si le voyageur arrive à un certain lieu comme terme de sa route, alors il est tenu à observer toutes les lois de ce lieu; s'il y est seulement de passage, il n'est pas obligé aux préceptes positifs, tels que le jeûne et l'audition de la messe; parce que le précepte positif oblige seulement ceux qui demeurent dans un lieu, mais non ceux qui ne font qu'y passer; mais il est obligé aux préceptes négatifs qui obligent pour toujours, lorsqu'il passe une journée entière dans la localité. Cette première opinion est suffisamment probable; mais on soutient plus communément, et avec plus de probabilité, que le voyageur n'est pas tenu à observer les lois du lieu lorsqu'il n'y a pas acquis un quasi-domicile, en y demeurant (comme nous l'avons déjà dit) pendant la plus grande, ou du moins pendant une notable partie de l'année; parce que la loi n'oblige que les sujets, et l'on ne peut réputer tels ceux qui ne passent qu'un temps très-limité dans une localité, pourvu toutefois (et c'est là l'exception) qu'il ne s agisse pas d'une loi de droit commun ou qui concerne la solennité des contrats [1]

XLVII. On demande, 2° si l'évêque peut dispenser les voya-

1. Cf. lib. I, n. 156, dub. 2.

geurs des vœux, serments, jeûnes, et leur donner la faculté de voyager les jours de fête. La première opinion est pour l'affirmative avec Ponce, Tanner, de Januariis (Castropalao la regarde comme probable), par la raison déjà citée, que le voyageur, par un séjour même court dans un pays (pourvu que ce soit le terme de son voyage), devient par là même sujet de l'évêque du lieu; et si cette raison est probable, comme nous l'avons dit à propos du premier doute, cette première opinion est pareillement probable. Mais suivant ce qui a été dit, l'opinion la plus commune et la plus probable, c'est qu'il n'est pas permis à l'évêque d'accorder des dispenses à d'autres voyageurs qu'à ceux qui ont contracté dans son diocèse un quasi-domicile [1]

CINQUIÈME POINT.

Quels motifs peuvent excuser de la transgression des préceptes.

48. L'ignorance. — 49. La crainte. — 50. L'impuissance.

XLVIII. En premier lieu, l'ignorance est un motif d'excuse, lorsqu'elle est invincible, même à l'égard des préceptes naturels : mais cela n'a lieu que pour les seules conclusions médiates, comme nous l'avons expliqué plus haut en traitant de la conscience au chap. I, n. 5 ; car il en est autrement, lorsque l'ignorance est vincible, c'est-à-dire quand la personne doit et peut savoir la vérité, et qu'en outre elle connaît l'obligation de vaincre son doute, et qu'elle néglige de s'éclairer. C'est ce qu'enseignent communément saint Antonin, Suarez, Silvius, Gerson, Navarre, Sanchez, Castropalao et d'autres d'après saint Thomas, *De verit.*, q. 12, art. 4, ad 10 [2]

XLIX. En second lieu, la crainte est un motif d'excuse; mais en cela il faut distinguer les préceptes positifs d'avec les négatifs. A l'égard des préceptes positifs, même divins, on peut avoir un motif d'excuse dans la crainte d'un grand mal, si l'observation du précepte n'est pas nécessaire pour éviter le scandale commun, ou conserver le respect des lois de l'Eglise ;

1. Cf. lib. I, n. 158. — 2. Cf. *Theol. mor.*, lib. I, n. 7, ad. 11, et n. 161.

comme si quelqu'un recevait l'ordre rigoureux de violer la loi du jeûne, par mépris pour la religion catholique ; car alors nous sommes obligés à l'observation du précepte, même au péril de notre vie. Quant aux préceptes naturels, s'ils sont *affirmatifs*, nous ne sommes pas toujours tenus de les observer ; ainsi, lorsqu'il y a danger de la vie, on n'est pas obligé de rendre un dépôt, d'accomplir un vœu, etc. Mais s'ils sont *négatifs*, comme la défense de commettre la fornication ou de blasphémer, la crainte ne saurait être un motif d'excuse. Et si la crainte peut quelquefois être un motif d'excuse pour quelque précepte négatif, comme de ne pas tuer, de ne pas voler, etc. (car il est permis de tuer un injuste agresseur pour défendre sa propre vie, et de prendre le bien d'autrui, s'il n'y a pas d'autre moyen de se soustraire à une grande infamie), alors nous disons que dans un cas semblable le précepte n'a plus de force. L'on peut dire la même chose des préceptes affirmatifs, sans faire la distinction assignée par quelques docteurs, c'est-à-dire que les préceptes naturels et affirmatifs obligent *toujours*, mais non pour toujours, *semper sed non ad semper*, tandis que les *négatifs* obligent toujours, *semper et ad semper* [1]

L. En troisième lieu, l'impuissance peut être un motif d'excuse. Si l'on ne peut pas observer le précepte en son entier, on doit observer la partie du précepte qu'on est dans la possibilité d'accomplir ; cela est généralement admis, si le précepte peut aisément se diviser, de manière qu'en faisant la partie praticable, on sauve la fin du précepte ; alors, bien que l'on ne puisse observer le précepte en son entier, on doit en faire ce qui nous est possible ; ainsi, si l'on ne peut réciter l'office tout entier, on doit en réciter la partie que l'on peut : l'opinion contraire a été condamnée dans la proposition LIV par Innocent XI. De même, si pendant le carême vous avez la permission de manger de la viande, vous êtes tenu néanmoins de ne faire qu'un seul repas,

1. Cf. lib. I, n. 175.

comme le déclare Benoît XIV, dans sa bulle *Non ambigimus*[1] Il en serait autrement, si la partie possible du précepte était insuffisante pour en atteindre la fin ; ainsi, si vous deviez par suite d'un vœu aller à Rome, et que vous ne puissiez pas vous rendre jusque-là, vous n'êtes pas tenu de faire la partie de la route qu'il vous serait possible de faire[2] La loi admet aussi pour motifs d'excuse, la dispense, l'interprétation et les coutumes contraires ; mais nous parlerons de ces différents motifs en particulier dans les points suivants.

SIXIÈME POINT.

De la dispense.

51. Si, pour les dispenses, il est toujours besoin que la cause en soit juste. — 52. Si la dispense est obreptice, etc. — 53. Si elle peut être demandée par un tiers. — 54. De la dispense tacite. — 55. Des motifs de dispense. — 56. Si, dans le doute sur la nécessité d'une dispense, il y a obligation d'en faire la demande. — 57. Si un supérieur est tenu d'accorder la dispense qui lui est demandée. — 58. De la dispense accordée de mauvaise foi, ou de bonne foi mais sans motifs. — 59. De la dispense accordée par crainte.

LI. Toute dispense accordée par le législateur, ou par celui qui jouit d'une semblable autorité, excuse de l'observation de la loi, pourvu que les motifs soient légitimes, autrement il y a péché de la part de celui qui l'accorde ; mais ce péché n'est que véniel, quand la dispense est accordée par le supérieur principal, comme l'admettent avec probabilité Sanchez, Castropalao, Laymann, les théolog. de Salam., Ponce, etc. Dans le doute si les motifs sont légitimes ou non, on ne pèche pas, comme l'admettent encore Sanchez, les théolog. de Salam., avec Grenade et Diana, quoi qu'en dise Bonacina. Quant à celui qui en a fait la demande à un tel supérieur sans cause légitime, il est probable qu'il ne pèche pas en faisant usage de la dispense accordée ; c'est du moins le sentiment de Suarez, de Ponce, de Castrop., etc,[3]

LII. Il faut remarquer, en premier lieu, que quand la supplique de la dispense est *obreptice* ou *subreptice*, c'est-à-dire

1. N. 1015. — 2. N. 177. — 3. Cf. lib. I. n. 178.

quand le suppliant expose une fausseté, ou cache la vérité, la dispense est nulle, si l'on tait ce qui, suivant le style de la cour romaine (*stylo curiæ romanæ*), devait être exprimé, ou si la cause finale, ou le motif determinant que l'on expose est faux (nous ne parlons pas de la cause seulement impulsive). Dans le doute si la cause, faussement alléguée, est finale ou impulsive, Sanchez, Ponce, Castrop., etc., prétendent que la dispense doit être regardée comme valide, puisque, dans les cas de doute, les lois favorisent la validité des actes (L. *Quoties*, ff. *de rebus dubi.*). Les docteurs déjà cités disent la même chose, lorsqu'on a exposé plusieurs motifs dont les uns sont vrais et les autres faux, et que l'un de ces motifs aurait suffi seul pour la dispense [1]

LIII. En second lieu, la dispense peut être obtenue par un tiers, quand bien même celui pour qui elle est demandée l'ignorerait, ou que la chose se ferait malgré lui. Il faut remarquer cependant, que pour les dispenses à obtenir de la sacrée pénitencerie, la demande doit en être faite par le pénitent, ou par le confesseur, ou au moins par un parent qui ne dépasse pas le quatrième degré (cap. *De motu*, *de præben.*, in 6). Dans tous les cas, la dispense doit être acceptée par le principal intéressé, afin qu'elle puisse sortir son effet.

LIV Il faut remarquer, en troisième lieu, que l'on peut agir en vertu d'une dispense tacite, pourvu que l'on ait des motifs pour présumer l'assentiment *de præsenti* du supérieur. Ainsi, quand un supérieur voit transgresser la loi et qu'il garde le silence, quoiqu'il ait des moyens faciles pour réprimer l'abus, on peut présumer justement qu'il dispense de l'observer; c'est la doctrine de Suarez, de Sanchez. de Castropalao, des théologiens de Salamanque, etc. [2] Nous disons *de præsenti*, parce que les docteurs admettent bien qu'il puisse y avoir licence, mais non dispense *de futuro*. Nonobstant cela, Elbel, qui cite Suarez, Silvestre, Filliucius, dit que rien ne s'oppose à ce que, dans le cas de nécessité urgente, lorsqu'on

1. Cf. lib. I, n. 185. v, *Quæritur*. — 2. N. 187.

ne peut recourir à un supérieur, on puisse alors légitimement agir avec la dispense présumée *de futuro* [1]

LV Notons en quatrième lieu, qu'il peut y avoir d'autres causes qui excusent par elles-mêmes d'observer le précepte, et qui ne requièrent point de dispense, toutes les fois que les motifs que l'on croit avoir de ne pas l'observer sont au moins probablement légitimes. Il en est d'autres qui ne suffisent pas pour légitimer la dispense, mais qui la rendent nécessaire. Ces causes sont ou la dignité du postulant, ou du supérieur, par exemple, pour lui faire une réputation de bonté, l'utilité commune ou même privée, et autres causes semblables.

LVI. En cinquième lieu, quand il y a doute, soit positif, soit négatif, sur la nécessité de la dispense, l'inférieur peut se servir de sa liberté, quoiqu'il soit toujours mieux de recourir au supérieur, pour qu'il la déclare, ou qu'il accorde la dispense; car il est admis que, dans les cas douteux, un prélat, même subalterne, peut accorder la dispense, quand même il n'en aurait pas reçu la faculté spéciale de son supérieur, comme l'enseignent Laymann, Sa, Diana et les théologiens de Salamanque [2] Il faut excepter cependant de cette latitude les dispenses d'empêchements de mariage; parce que dans ces sortes de dispenses il s'agit de la validité non-seulement du contrat, mais aussi du sacrement, et que par conséquent on ne peut pas alors agir dans le doute, ni même quand on pourrait se former sur le fait une opinion probable, si toutefois il est possible d'admettre l'existence d'une opinion probable en matière de fait, puisque, dans les doutes de fait, il n'est pas à présumer que l'Eglise dispense de tels empêchements, comme on le présume relativement aux opinions probables en matière de droit (*de jure*); d'ailleurs, ce serait exposer les époux à contracter leur mariage sans la grâce du sacrement, grâce à laquelle ils ne peuvent point renoncer. Ainsi, dans les cas douteux on doit au moins recourir à l'évêque, qui a la faculté d'accorder dispense d'empêchements douteux, comme le disent communément Bon de Merbes, Cabassut, Tournely, Sa,

1. Elbel, *de* 3. *Præc.* n. 414. — 2. N. 150.

Pichler, Castropalao, les docteurs de Salamanque, Roncaglia, Holzmann, etc [1]

LVII. On demande 1° si, dans le cas où la cause est juste, le supérieur est obligé d'accorder la dispense. On doit distinguer. Si la cause est telle qu'elle rende la dispense simplement légitime, le supérieur n'est point obligé de l'accorder; mais il doit en être autrement, si la cause est telle, qu'elle rende la dispense nécessaire pour éviter un grave dommage, ou pour procurer quelque grande utilité, soit commune, soit même particulière, comme le soutiennent Coninch, Sanchez, les docteurs de Salamanque, etc., avec saint Thomas [2] Mais quand le supérieur refuse la dispense, même injustement, le sujet reste toujours obligé d'observer la loi, à moins que la cause ne soit telle qu'elle exempte de l'observer, comme serait la nécessité de contracter un mariage sans publications, et que l'évêque refusât injustement d'en accorder la dispense: c'est ce qu'enseignent Soto, Sanchez, Coninch, les docteurs de Salamanque, Castropalao, et autres [3]

LVIII. On demande 2° si la dispense est valide, lorsque le supérieur l'accorde de mauvaise foi, et tout en pensant qu'il n'y a pas de raison de l'accorder, tandis qu'au fond il y en a une juste cause. Nous répondrons, que si c'est le législateur qui accorde la dispense, cette dispense est valide; mais il est douteux qu'elle le soit, si elle est accordée par un prélat subalterne. Quelques docteurs disent qu alors elle n'est pas valide, parce que l'inférieur n'a reçu le pouvoir de dispenser que lorsqu'il y a quelque raison de le faire ; d'autres, et avec plus de probabilité, admettent le contraire, parce que la validité de la dispense ne dépend pas de la connaissance de la cause, mais de son existence; de même, par exemple, que l'élection de celui qui est capable d'obtenir un bénéfice serait valide, quand bien même l'électeur aurait jugé l'élu incapable (cap. *Nihil, de elect* [4] Il faudrait répondre autrement avec Ponce, Suarez, Laymann, Salas, Soto et Navarre, contre Sanchez, Busembaum,

1. Cf. lib. VI, n. 902, qu. I et II. — 2. 1-2, q. 97, a. 4. — 3. Cf. lib. I, n. 79.
4. N. 181.

les docteurs de Salamanque, etc., dans le cas où la dispense aurait été accordée de bonne foi, mais sans motifs légitimes; parce que, à moins d'une juste cause, l'inférieur ne peut dispenser de la loi de son supérieur. Cela doit s'entendre néanmoins des cas où les motifs sont évidemment insuffisants; car dans le doute la possession est pour la validité de la dispense, comme l'observent avec raison les auteurs que nous avons cités à l'appui de notre sentiment [1]

LIX. On demande 3° si la dispense accordée par crainte peut être valide. Nous répondons que toutes les fois que les motifs de dispense sont légitimes, pourvu qu'on n'ait pas la certitude (car le doute ne suffit pas), que le supérieur n'a pas eu l'intention de dispenser, la dispense est alors valide; parce que la crainte n'ôte pas tout à fait la volonté. Et il est même permis d'obtenir telle ou telle dispense par la voie de la crainte, si on a le droit de mettre en œuvre ce moyen, comme, par exemple, en faisant la menace de recourir au supérieur principal, pour le cas où le subalterne refuserait la dispense [2]

§ I.

De ceux qui ont la faculté de dispenser.

60 et 61. De la puissance ordinaire que possède le pape en matière de dispenses. — 62 et 63. Et de même les évêques. — 64. Les curés. — 65. Les prélats réguliers. — 66. Du pouvoir délégué que l'on peut recevoir de l'ordinaire; cas de mort du délégué. — 67. De la clause *Donec dispensetur* — 68. De la subdélégation. — 69. De la dispense qu'on s'accorderait à soi-même.

LX. On doit distinguer sur ce point la faculté ordinaire d'avec le pouvoir *délégué*. En vertu de son pouvoir *ordinaire*, le pape peut dispenser de chacune des lois canoniques, quand même ces lois auraient pour auteurs les apôtres, agissant comme prélats particuliers des diverses églises, comme sont les lois qui concernent le jeûne du carême, l'observation du dimanche, la prohibition d'ordonner un bigame, etc., suivant la doctrine de saint Thomas [3], qui enseigne que le pape peut dis-

1. Cf. lib. I, n. 172, et plus au long, lib. III, n. 251. — 2. Cf. lib. I, n. 184. — 3. Quodlib. 4, art. 13.

penser en tout ce qui concerne la « détermination du culte divin [1], » mais non à l'égard des lois établies par Jésus-Christ, comme sont les lois touchant la matière et la forme des sacrements, et l'obligation de la messe [2]

LXI. On demande si le pape peut dispenser en matière de préceptes divins. Nous répondrons que dans les matières où le droit divin a pour cause déterminante la volonté humaine, comme sont les vœux, les serments, il est certain d'après tout le monde que le pape peut accorder la dispense (pourvu toutefois que les motifs soient légitimes), parce qu'en agissant ainsi le pape ne viole pas le droit divin, mais annule seulement le fondement de l'obligation, ou encore, comme le dit saint Thomas « détermine ce qui est agréable à Dieu [3] » Mais on doute s'il peut dispenser relativement aux choses qui dépendent absolument de la volonté divine. Il y a sur ce point trois opinions différentes. La première, qui est celle de L'Abbé et d'un petit nombre d'autres docteurs, l'affirme universellement ; mais cette opinion est généralement repoussée. La seconde, qu'ont soutenue Navarre, Cano, Sanchez, etc., l'affirme seulement pour quelques cas particuliers, tels que ceux d'un mariage ratifié mais non consommé, du devoir de la résidence des évêques, de donner à de simples prêtres le droit de conférer les ordres ou la confirmation, et autres semblables ; parce que, dans ces cas particuliers, il peut exister tel ou tel motif qui prévale sur l'inconvenance de l'infraction du précepte ; mais les mêmes docteurs nient que le pape ait ce pouvoir sur d'autres matières où l'on doit en tous cas éviter cette inconvenance, comme s'il s'agissait du précepte qui défend la fornication, de la défense de changer la matière et la forme des sacrements, au moins quant à la substance. La troisième opinion, qui est la plus commune et la plus probable, est celle qu'ont admise Suarez, Silvestre et Covarruvias, à la suite de saint Thomas [4], et qui consiste à nier généralement que le pape ait un tel pouvoir,

1. Ad determinationem divini cultus. — 2. Cf. lib. I, n. 188, cum Salm. et aliis communiter. — 3. Determinat quid sit Deo acceptum. — 4. 2-2, q. 97, art. 4.

parce que l'inférieur ne peut rien changer dans les lois portées par son supérieur. Néanmoins Soto, Suarez, Navarre, Coninch, Valentia, Durand, etc., soutiennent, non sans beaucoup de probabilité, que le pape, dans quelques cas particuliers, peut non pas précisément dispenser, mais déclarer que la loi divine cesse d'obliger à cet égard, parce qu'un tel pouvoir semble être nécessaire au pape pour la bonne administration de l'Eglise, si l'on fait attention à tant de circonstances diverses qui peuvent se présenter [1]

LXII. Les évêques peuvent aussi, en vertu de leur pouvoir ordinaire, accorder la dispense de chacun des statuts épiscopaux et synodaux de leur diocèse. La même faculté appartient au vicaire capitulaire, tant que le siége est vacant (*sede vacante*); mais non au vicaire de l'évêque vivant : et tel est le sentiment commun que soutiennent en particulier les docteurs de Salamanque, Sanchez et[2] beaucoup d'autres docteurs, parce qu'une commission générale n'implique pas la faculté de dispenser, s'il ne s'y joint une délégation spéciale. Les évêques peuvent encore dispenser dans leur diocèse à l'égard des statuts des conciles de la province non réservés [3] Ils peuvent de plus, quant aux lois pontificales communes, comme celles qui ont pour objet les irrégularités, les empêchements de mariage, les vœux réservés et autres cas semblables, dispenser, si le péril est imminent et qu'il ne soit pas facile de recourir au pape, comme nous le dirons dans le chapitre xx sur les priviléges. Ils peuvent encore dispenser des lois papales qui auraient été faites spécialement pour leur diocèse [4] Ils ont de plus la même faculté pour les cas où l'on doute avec fondement s'il est besoin ou non de dispenser [5] Il en est de même pour tous les cas qui se présentent communément, comme les vœux, pourvu qu'ils ne soient pas réservés, les jeûnes, l'observation des fêtes, l'ab-

1. Cf. lib. VI, *de Matrim.*, n. 1110.
2. Salm., *de leg.*, c. 5, n. 32, et Sanchez, *de matr.*, lib. 2, d. 40, n. 12.
3. Cf. *Theol. mor.*, lib. I, n. 190. — 4. *Ibid.*, au mot *In legib.*
5. *Ibid.*, n. 192, et lib. VI, n. 902, au mot *Cæterum.*

stinence de la chair, et autres choses semblables. A l'égard de toutes ces choses, ils peuvent en outre déléguer la faculté d'en dispenser à leurs subordonnés, parce que cette faculté leur appartient de droit ordinaire, *de jure ordinario*, étant attachée à perpétuité à leur office [1]

LXIII. Les évêques ont encore la faculté de dispenser de tous les statuts canoniques qui renferment la clause *Donec dispensetur*, parce que cette clause s'entend précisément de cette faculté donnée aux évêques [2] Les évêques peuvent-ils dispenser de toutes les lois canoniques sur lesquelles la dispense n'est pas expressément réservée? Quelques docteurs l'admettent, comme Soto, saint Antonin, Covarruvias, Sporer et Elbel; et ils se fondent sur le texte du chapitre *Nuper*, *de sent. excomm.*, où le pape s'est ainsi exprimé: « Comme cependant celui qui a fait le canon ne s'est pas réservé spécialement à lui-même le droit d'en absoudre les infracteurs, il paraît par cela même avoir accordé aux autres la faculté d'en dispenser [3] » La Glose ajoute: « Ceci est une preuve que les évêques peuvent dispenser, dans le cas où la dispense n'est pas expressément interdite [4].» Cette opinion me parut dans le temps ne pas être improbable; mais après y avoir mieux réfléchi, je pense maintenant qu'il faut admettre l'opinion contraire, adoptée beaucoup plus communément aujourd'hui, et qu'ont soutenue Suarez, Bonacina, Castropalao, les docteurs de Salamanque, Ponce, Salas [5], Silvius, le Continuateur de Tournely, Antoine et Benoît XIV [6], et beaucoup d'autres à la suite de saint Thomas, qui

1. *Ibid.*, lib. I, n. 190, aux mots *Possunt*, et *Et in his*.

2. Vid. SALM., *de leg.*, c. 5, n. 37, I, cum SUAR., CAJET., BONAC., CASTROPALAO etc.

3. Quia tamen conditor canonis absolutionem sibi specialiter non retinuit, eo ipso concessisse videtur facultatem aliis relaxandi.

4. Est hic argumentum, episcopos posse dispensare, ubi specialiter dispensatio non est inhibita.

5. SUAR., t. V, in 3, p., d. 7., sect. 4; BONAC., *de leg.*, d. I, q. II, p. I, n, 17; CASTROP., *de leg.*, tr. 3, d. 6, p. 4, n. 8; SALM., *de cens.*, c. 5, n. 45, cum PONTIO et SALAS.

6. *De Syn.*, lib VII, c. XXX.

enseigne « que personne ne peut dispenser d'une loi humaine portée par le magistrat, sinon le magistrat lui-même qui la revêt de son autorité, ou celui qui en a reçu de lui l'autorisation[1] » La raison en est que l'inférieur n'a aucun droit de porter atteinte aux lois établies par son supérieur, comme il est dit dans la Clémentine, c. 2, *de elect.*[2] Quant au chapitre *Nuper*, cité plus haut, il n'est rien moins que concluant pour la première opinion, parce qu'il y a une grande différence entre la faculté d'absoudre des censures, et celle de dispenser des lois canoniques, comme l'observe sagement Suarez. Il est vrai que les lois accompagnées de censures sont toujours des lois; mais on admet communément, et la coutume générale en est la preuve, que les censures non réservées, particulièrement les excommunications, peuvent être levées par les évêques et par les curés, ainsi que par les confesseurs approuvés, comme le prouve Suarez à l'endroit cité, n. IX, avec Soto, Navarre et autres. Aussi peut-on fort bien faire valoir sur ce point la raison apportée dans le texte, savoir que le législateur, ne s'étant pas réservé l'absolution de la censure, paraît par cela même avoir donné aux autres la faculté de la lever. Mais en matière de dispenses des lois pontificales, on ne voit point de coutumes semblables, communément reçues, qui attribuent aux évêques cette faculté de les accorder toutes les fois qu'elles ne sont pas expressément réservées au pape : c'est donc plutôt le cas d'appliquer ici l'axiome général et incontestable, qui résulte de la nature même de la chose, que l'inférieur ne peut dispenser des lois portées par son supérieur, et qu'on trouve au surplus exprimé dans le chapitre *Dilectus* (*de temp. ordin.*), où il est dit que pour les lois qui concernent les ordinations, l'évêque ne peut en dispenser, précisément parce qu'il n'y est nullement autorisé[3] Telles sont les expressions du texte ; et remarquez que le texte ne dit pas *cum non sit prohibita*,

1. In lege humana publica non potest dispensare, nisi ille a quo lex auctoritatem habet, vel is cui ipse commiserit (1-2, q. 97, a. 4, ad 3).
2. Lex superioris per inferiorem tolli non potest (*Clement*, lib. I, tit. 3, c. 2).
Cum illi hujusmodi dispensatio a canone minime sit permissa.

c'est-à-dire, « parce que cette faculté ne lui est pas interdite, » mais : *cum minime sit permissa*, c'est-à-dire, « parce qu'elle ne lui est pas accordée ». Ainsi, il n'y avait antérieurement à ce canon aucune défense faite aux évêques de dispenser en ces matières, mais tout ce qu'il y avait, c'est que cette faculté ne leur avait jamais été accordée : et c'est pourquoi la Glose a trouvé là une preuve que les évêques ne peuvent dispenser que dans les cas qui leur sont accordés par le droit [1] Qu'on n'objecte pas que les évêques reçoivent immédiatement leur juridiction de Dieu, comme l'ont pensé Soto, Vasquez, Victoria, Tournely, Noël Alexandre et autres, et que par conséquent ils ont le pouvoir de dispenser, tant que la faculté d'en user ne leur est pas spécialement interdite ; car nous pourrions répondre, que bien qu'une telle opinion soit assez probable, personne ne conteste cependant que cette juridiction des évêques reste toujours subordonnée à celle du pape. Nous opposons en outre à la première opinion, que si la raison que donnent ses partisans était valable, alors non seulement les évêques, mais les curés eux-mêmes auraient cette faculté de dispenser des lois pontificales ; car il est permis aux curés de lever les censures non réservées, comme le dit le texte, « qu'on peut obtenir le bénéfice de l'absolution de son évêque, ou de son propre prêtre [2] » Quant à l'axiome admis par beaucoup de docteurs (comme nous l'avons déjà dit n. 33), « que l'évêque a dans son diocèse le même pouvoir que le pape dans toute l'Eglise, à part les choses qui lui sont spécialement interdites [3], Suarez dit, à l'endroit cité, n. 5, ou que cet axiome est inadmisible, ou qu'il a son application seulement dans les choses qui se rapportent au commun gouvernement des âmes, et qui sont moralement nécessaires ; mais ce n'est point à cet ordre de choses qu'appartiennent de leur nature les dispenses des lois canoniques. Cela n'empêche pas cependant, comme l'observe

1. Argumentum quod episcopi dispensare non possunt, nisi in casibus sibi concessis a jure. — 2. A suo episcopo, vel a proprio sacerdote poterit absolutionis beneficium obtinere. — 3. Quidquid potest papa in tota Ecclesia, potest episopus in sua diœcesi, nisi specialiter id ei prohibeatur.

Bonacina à l'endroit déjà cité de lui, que les évêques ne puissent dispenser dans les cas qui se représentent souvent et qui ont fréquemment besoin de dispense, ou encore, comme il le dit, lorsqu'il se rencontre quelque grave nécessité, ou quelque grande utilité, sans qu'il soit alors possible de recourir commodément au siége-apostolique, comme nous en avons fait la remarque au numéro 57

LXIV Les curés enfin peuvent, semble-t-il, de droit ordinaire, *de jure ordinario*, à raison de la coutume, dispenser leurs paroissiens, même en présence de leur évêque, dans les nécessités qui se présentent fréquemment ; mais cela n'a lieu que pour les cas où il est d'usage qu'ils exercent ce pouvoir, comme en matière de jeûne, ou de défense de travailler les jours de fête; c'est ce qu'enseignent Suarez, Silvestre, Sanchez, les docteurs de Salamanque, Viva, et le commun des autres docteurs [1]

LXV Les prélats réguliers peuvent aussi, en vertu de leur pouvoir ordinaire, consacré par le droit, dispenser des règles dans les cas particuliers, pourvu que cela ne leur soit pas expressément défendu en certaines matières. De même, en vertu de quelques priviléges, les prélats inférieurs peuvent dispenser en toute matière légère, ou qui regarde spécialement leur communauté, ou pour les cas qui se représentent très-fréquemment. Ainsi pensent Peirino, Castropalao et d'autres [2]

LXVI. Quant à ce qui concerne le pouvoir délégué de dispenser, nous devons remarquer en premier lieu, que quiconque a le pouvoir ordinaire, peut le déléguer à un autre, ainsi que le soutiennent, avec le commun des docteurs, Suarez, Castropalao, les docteurs de Salamanque, Bazile [3] Par pouvoir ordinaire, nous entendons celui qui est annexé à l'office, comme nous le verrons au chapitre xx, n. 34, en parlant des priviléges. Mais un tel pouvoir expire-t-il, ou non, par la mort de celui qui l'a délégué? Nous répondrons qu'il n'a plus d'effet,

1. Cf. lib. I, n. 67, à ces mots *Item potest*, et lib. III, n. 288, et n. 1032, ad 3.
2. Cf. lib. I, n. 294. — 3. Cf. n. 190.

quand il a été transmis par manière de *commission* dans un cas particulier, ou quand la chose est encore entière : car alors la dispense doit être strictement interprétée, parce qu'en ce cas elle est regardée comme odieuse (cap. I, § *de filiis presbyt.*), pourvu qu'elle n'ait pas été donnée par le supérieur de son propre mouvement, ou qu'elle ne soit pas inscrite *in corpore juris*, comme dans les Décrétales, ou enfin pourvu qu'elle n'ait pas été accordée pour le bien commun ou pour quelque communauté. Si la dispense est accordée par manière de *grâce*, alors elle ne cesse pas par la mort de celui qui a délégué, et on doit l'interpréter non strictement, mais largement, comme étant en matière favorable [1] Ainsi, dans le doute si les motifs sont suffisants ou non pour la dispense, le délégué peut fort bien dispenser suivant Cajetan, Silvestre, Sanchez, les docteurs de Salamanque, Tapia, Grenade [2], parce que toute *grâce* doit s'interpréter largement.

LXVII. Nous devons remarquer, en second lieu, qu'à l'égard des lois qui renferment la clause *Donec dispensetur*, les prélats inférieurs peuvent toujours dispenser, quand bien même ils n'en auraient pas reçu expressément la faculté de leurs supérieurs. Ainsi pensent Cajetan, Suarez, Bonacina, les docteurs de Salamanque, Castropalao, etc. [3]

LXVIII. Nous devons remarquer en troisième lieu que le délégué ne peut subdéléguer, s'il n'en a la faculté expresse, ou qu'il soit délégué par le prince ou par le pape (cap. fin., § I, *de offic. et potest. deleg.*), ou délégué par le prélat ordinaire généralement pour toutes causes, *ad universitatem causarum*, (lib. I, § *An ab eo quis et a quo* [4].) Voir à ce sujet ce qu'on trouvera noté au chap. XVI, n. 82.

LXIX. On doit observer en quatrième lieu, que celui qui a la faculté universelle de dispenser les autres, peut se dispenser lui-même ; c'est la doctrine commune, enseignée par Cajetan, Laymann, Castropalao, les docteurs de Salamanque, Bonacina, à la suite de saint Thomas (2-2, q. 185, art. 8, in fin [5]).

1. Cf. lib. I, n. 193 et 195. — 2. N. 192. — 3. N. 150, au mot *Notandum* 2.
4. Cf. lib. I, n. 193.— 5. Cf. *Theol. mor.*, lib. III, n. 249, au mot *Ultimo*, et n. 256, in fin.

§ II.

De combien de manières une dispense peut cesser.

70 et 71. La dispense cesse d'avoir force et vigueur : 1° Par la cessation de la cause qui y a donné lieu. — 72. 2° Par la révocation. —73. 3° Par la renonciation.

LXX. La dispense cesse de trois manières : 1° par la cessasation de sa cause ; 2° par la révocation qu'en fait celui qui l'a accordée ; 3° par la renonciation de celui qui l'a obtenue.

LXXI. Et d'abord la dispense cesse par la cessation de sa cause ; cela s'entend néanmoins, 1° pourvu que ce soit la cause déterminante ou finale qui cesse, et qui cesse totalement, car s'il n'y a à cesser que la cause impulsive, ou si la cause déterminante ne cesse qu'en partie, la dispense garde encore sa vigueur. 2° Cela s'entend de même, pourvu que la dispense n'ait pas encore sorti son effet, ou qu'une commutation onéreuse ne lui ait pas été adjointe : au surplus, quand il y a doute si la cause déterminante a cessé, ou si elle a cessé totalement, la dispense reste valable, puisqu'elle a la possession [1] 3° Cela s'entend encore, si la dispense a été accordée sous la condition, au moins tacite, que la cause continue de subsister ; et on présume qu'elle a été donnée sous cette condition, quand la cause n'a pas été jugée devoir durer toujours, parce que si la dispense a été accordée absolument, comme on peut présumer qu'elle a été donnée, quand elle l'a été pour un motif estimé perpétuel (tel que l'honnêteté des mœurs, la rareté des ministres, la pauvreté des parents, et autres choses semblables), alors il est probable que la cessation de la cause finale n'entraîne pas celle de la dispense, parce que, dès qu'une fois l'obligation de la loi est levée par une dispense, cette obligation ne revient pas, à moins qu'elle ne soit imposée de nouveau par le supérieur. Ainsi pensent Suarez, Ponce, Castropalao, Sa, contre les docteurs de Salamanque, Laymann, Bonacina, Trullench, Perez, etc [2] Et quand la

1. Cf. lib. I, n. 195, au mot *Quæres*, et n. 196. — 2. *Ibid.*, n. 196.

dispense est accordée en termes absolus, elle ne cesse pas pour avoir été une fois mise à profit : ainsi celui qui a obtenu la dispense du vœu de chasteté pour pouvoir se marier, peut contracter un autre mariage après la mort de son épouse, pourvu que la dispense ne porte pas expressément qu'elle n'est accordée que pour ce seul cas [1]

LXXII. 2° La dispense cesse par la révocation qu'en fait celu qui l'a accordée; et remarquons ici que ce dernier pécherait, s'il ne la révoquait pas lorsque sa cause finale a cessé totalement d'être ; comme, d'un autre côté, il commettrait un autre péché, mais seulement véniel, s'il faisait cette révocation sans motif, bien qu'alors la révocation serait valide [2] On demande à ce propos si la dispense cesse par la mort de celui de qui on la tient. Nous répondons à cela, que si la dispense est accordée d'une manière absolue, ou jusqu'à révocation, *donec revocetur*, ou pour autant qu'il plaira au siége apostolique ou à l'évêque, *ad arbitrium sedis apostolicæ vel episcopi*, alors la dispense conserve sa valeur. Elle cesse au contraire, si elle a été accordée avec la clause *Donec nobis placuerit*, ou *Ad arbitrium nostrum*, à moins que sa mise à exécution ne soit déjà commencée [3]

LXXIII. 3° La dispense cesse par la renonciation qu'en fait celui pour qui elle a été accordée, pourvu que l'acte en soit accepté par le supérieur; autrement celui qui a obtenu la dispense peut toujours en faire usage, comme il le peut encore quand même il ne l'aurait jamais fait jusque-là [4]

SEPTIÈME POINT.

De la cessation, de l'interprétation, de l'épikie et de l'explication de la loi.

74. Des cas où la fin de la loi cesse. — 75. Des livres prohibés. — 76. Des lois municipales. — 77. De l'interprétation. — 78 et 79. Si les déclarations ont besoin de promulgation. — 80. De l'interprétation doctrinale. — 81. Règles de l'interprétation. — 82. De l'épikie ou interprétation bénigne. — 83. Quand est-ce que la loi s'étend d'un cas à un autre.

LXXIV. 1. Quant à la *cessation* de la loi, on agite la grande

1. N. 196. — 2. Cf. lib. I, n. 197. — 3. *Ibid.*, au mot *Notandum*. — 4. N. 198.

question de savoir, si la loi cesse d'obliger, quand cesse la fin adéquate, c'est-à-dire totale de la loi en particulier. Si la fin de la loi cesse généralement, il est certain que la loi elle-même cesse aussi, parce que, étant devenue inutile, elle n'oblige plus ; c'est la doctrine de saint Thomas [1], et en général de tous les théologiens. Dans ce cas, il suffit que chacun connaisse avec probabilité que la loi a généralement cessé. Mais si cette fin adéquate ne cesse qu'en particulier, il faut alors distinguer : si elle cesse *contrarie*, c'est-à-dire si la loi est devenue pour tel cas nuisible ou difficile à observer, alors l'opinion commune est que la loi n'oblige plus. Le doute se réduit donc à voir si la loi cesse lorsque sa fin adéquate cesse en particulier, et *privative*, c'est-à-dire pour des cas ou des personnes pour qui telle loi ne serait d'aucune utilité. L'opinion la plus commune est que dans ce cas la loi oblige, parce que, quand bien même le dommage particulier cesse d'exister, cela n'exclut pas le danger commun de l'illusion, que chacun peut se faire en ce qui le concerne. C'est ce qu'enseigne saint Thomas [2] avec les autres. Mais plusieurs graves docteurs pensent le contraire, tels que Gaëtan, Sylvestre, le Panormitain, Angelo, Vasquez, Sa, Cardenas, Ledesma, Grenade, Henriquez, Hurtado, Tamburi., avec Navarre, l'Abbé, Comitole, les docteurs de Salamanque et Viva, qui la regardent comme suffisamment probable, en disant que de même que, la fin commune cessant, la loi cesse par cela même pour tous, ainsi, la fin particulière cessant, la loi cesse en ce cas particulier, puisque dans les deux cas la loi devient également inutile : et de même que la fin cessant généralement pour un certain temps, la loi cesse pour ce même temps, bien qu'elle ne cesse pas pour un autre ; de même la fin pour laquelle la loi a été faite n'ayant pas lieu pour un certain cas, la loi cesse pour ce cas, bien qu'elle ne cesse pas pour les autres ; et c'est pour cela, disent-ils, que l'on admet communément, pour ce qui est de la loi de la correction fraternelle, qu'elle n'oblige

1. 1-2, q. 103, a. 3. ad 4, cum aliis commun. — 2. 2.-2, q. 154, a. 2, in fin.

pas dans les cas où l'on n'espère retirer aucun fruit de la correction. Nonobstant tout cela, la première opinion me paraît préférable, parce que, communément parlant, le danger de l'hallucination ne cesse jamais en particulier. Toutefois, s'il arrivait que quelqu'un fût complétement certain que dans le cas où il se trouve il ne court aucun danger de se faire illusion, dans ce cas je n'oserais pas repousser la seconde opinion. Mais il faut supposer qu'un tel cas se présente bien difficilement [1]

LXXV Quant à savoir s'il est permis de lire des ouvrages prohibés, lorsque, dans un cas particulier, le danger ou le scandale cesse *privativement*, quelques docteurs l'affirment, mais nous le nions absolument avec Suarez, Castropalaò, Tamburini, Sanchez, etc., parce que, dans ce cas, la fin adéquate ne cesse pas même en particulier. Car le but de cette prohibition est non-seulement d'éviter le danger que peuvent produire ces lectures, mais aussi de garder l'obéissance à l'Eglise dans une matière si périlleuse, et en outre, de ne pas donner facilité aux méchants écrivains de répandre des doctrines et des connaissances corruptrices [2]

LXXVI. Remarquons que les lois particulières d'une localité ne cessent pas d'être obligatoires par le fait de l'établissement d'une loi générale, à moins qu'elles ne soient expressément abolies dans le décret qui la promulgue, au moins par cette clause : *Nonobstante quacumque lege particulari* (nonobstant toute loi particulière).

LXXVII. 2. Quant à l'interprétation des lois, il faut savoir qu'autre est l'interprétation *authentique*, autre l'*usuelle*, et autre la *doctrinale*. L'interprétation *authentique* peut être donnée par le législateur lui-même, ou par son successeur, ou par son supérieur. L'*usuelle* est celle qui est consacrée par l'usage. La *doctrinale* est l'explication que chaque docteur peut faire de l'intention du législateur.

LXXVIII. On demande à ce propos, si la déclaration qu'un prince ou le pape donne d'une loi a besoin de promulgation

1. Cf. lib. I, n. 199. — 2. Cf. lib. II, n. 199, à la fin.

pour obliger. En cela il faut distinguer la déclaration dite *pure et simple*, de celle qui est quelque chose de plus et qui doit s'appeler plutôt *interprétation*. La déclaration *pure et simple* est celle qui consiste à expliquer un sens qui dès le principe était clairement impliqué dans la loi ; par exemple, lorsqu'on doute si sous la dénomination de *fils* on entend parler non-seulement de l'enfant légitime, mais encore du bâtard : si le législateur déclare qu'il entend parler aussi de l'enfant illégitime, alors on est assuré que ce sens était clairement impliqué dans la loi. L'interprétation, ensuite, ou la déclaration qui n'est pas pure et simple, est celle dont le sens n'est pas clairement impliqué dans la loi, mais sur laquelle il y a diversité d'opinions, et qui demande des preuves : par exemple, si sous le nom de *père* on doit comprendre aussi l'aïeul; si sous celui de *mort* on doit comprendre aussi la mort civile, la détention perpétuelle, en attachant au mot employé dans la loi une signification impropre.

LXXIX. Cela posé, nous disons avec Suarez, Castropalao, Vasquez, Salas, les docteurs de Salamanque, Holzmann, Lacroix, l'auteur du Supplém. de Sporer, etc., que la déclaration du sens clairement impliqué dans la loi n'a pas besoin de promulgation, mais oblige immédiatement tous ceux qui la savent (*a*), parce que ce n'est pas une nouvelle loi. Mais si l'interprétation attache à la loi un sens qui n'est pas clairement impliqué, mais qui ne l'y est que d'une manière obscure, ou même impropre, c'est-à-dire, si ce n'est pas une déclaration pure et simple, comme nous le disions tout à l'heure ; alors cette déclaration, devant être regardée comme une nouvelle loi, a besoin, pour obliger, d'être promulguée ; de même toute autre loi, suivant ce qui a été dit au n° 5 de ce chapitre. De là il suit, comme le disent Suarez et Castropalao [1], qui cite Bonacina, Salas, et Lorca, que la déclaration que le législateur fait d'un sens clairement impliqué dans la loi, comme dans l'exemple que nous avons

1. Suar., *de leg.*, l. VI, c. I, n. 3, et Castr., tr. III, n, 5. p. 3, § 1, n. 5.
a) L'édition italienne porte ici *fanno* ; lisez *sanno*.

(*L'éditeur*.)

rapporté du fils légitime ou illégitime, n'a pas besoin de promulgation pour obliger ; au contraire, la déclaration d'un sens obscurément renfermé dans la loi, comme dans l'exemple que nous avons rapporté de l'aïeul compris sous le nom de père, et de la mort civile sous celui de mort, a besoin de promulgation, parce qu'elle introduit dans la loi une chose qui par elle-même n'y était pas clairement impliquée. Suarez et Castropalao[1] disent la même chose de la déclaration faite non par le législateur lui-même, mais par son successeur ou son supérieur, parce que les sentiments et les intentions du législateur ne peuvent leur être connus comme ils l'étaient à lui-même : d'où il résulte que, pour en éclaircir le sens, il est toujours nécessaire de recourir à des preuves et à des interprétations, qui dès lors constituent une nouvelle loi, et par là même exigent une promulgation ; autrement cette déclaration ne pourrait être admise comme authentique, mais seulement comme doctrinale [2]

LXXX. L'interprétation doctrinale des lois est permise à chacun, pourvu qu'elle se fasse conformément aux règles et au sentiment commun des docteurs ; parce que, comme il se présente souvent des doutes dont on ne peut facilement demander la solution au législateur, il était nécessaire d'accorder aux savants la faculté de l'interpréter, comme il est dit, au chap. II *de Privileg.*, *in* 6 : c'est là un sentiment généralement admis [3] On peut demander cependant s'il est permis d'interpréter une loi, quand toute interprétation de cette loi est interdite. Castropalao, Salas et Sa disent que cette prohibition ne peut atteindre que les interprétations frivoles ; mais les théologiens de Salamanque [4] réprouvent à bon droit cette opinion, puisque les interprétations frivoles sont interdites d'elles-mêmes ; c'est pourquoi ils ont raison de dire qu'en pareil cas, toutes les interprétations doctrinales sont illicites, comme il en est, d'après la défense de Pie IV, de celle du concile de Trente. Au reste, notre intention n'est pas de comprendre dans cette prohibition les interprétations qui se feraient

1. *Ibid.* — 2. Cf. lib. III, n. 1027. — 3. N. 200, et CASTROP., l. c., § 2, n. 1. — 4. *De leg.*, c. 4, n. 23.

incidentellement, ou de vive voix, ou par manuscrits, mais seulement de celles qui se donneraient *ex professo*, par scolies, gloses et commentaires, et qu'on livrerait à l'impression : car tel est le sens qu'on attache à cette prohibition, et là-dessus sont d'accord Castropalao, Salas, Barbosa, Rodriguez, les docteurs de Salamanque, Reginald et Henriquez.

LXXXI. Les règles à observer dans les interprétations sont les suivantes : 1° on doit étudier avec soin l'esprit et l'intention du législateur, et la raison de la loi. 2° En cas de doute, la loi doit être interprétée en faveur de la validité de l'acte. 3° la loi doit s'interpréter strictement dans les matières odieuses, et avec largeur dans les choses favorables. 4° Les paroles de la loi doivent être prises dans leur sens propre, à moins qu'il ne s'ensuive d'un pareil sens quelque chose d'absurde, ou une apparence d'iniquité dans le législateur ; or, par le *sens propre*, on entend le sens naturel, ou celui qui est le plus consacré par l'usage. Les termes amphibologiques (*a*), ou qui ont plusieurs significations, doivent se prendre dans leur sens le plus accrédité, comme l'enseignent Castropalao et Lacroix : c'est la règle à suivre dans l'interprétation des lois pénales et restrictives (*b*) ; mais quand il s'agit de lois favorables, on a coutume de faire aussi attention à la propriété civile des termes ; par exemple, sous le nom d'enfants *légitimes*, on comprendra pareillement les enfants légitimés, etc. Pour reconnaître si la loi est odieuse ou favorable, il faut examiner le motif pour lequel elle a été faite [1]

LXXXII. 3. Enfin, quant à l'épikie (qui consiste à présumer au moins probablement que le législateur n'a pas voulu obliger dans telle ou telle circonstance), elle a lieu lorsque la loi deviendrait nuisible, ou trop onéreuse, ou trop difficile à observer.

1. V. les auteurs cités ci-dessus.

a) Nous corrigeons ici le texte italien, qui porte *analogi* au lieu de *anfibologici.*

b) L'édition italienne porte ici *precettivi ;* mais il nous semble qu'il doive plutôt y avoir *restrettivi.*

(*L'éditeur.*)

LXXXIII. Il reste en dernier lieu à examiner si la loi doit être étendue d'un cas à un autre, lorsque les motifs sont les mêmes. Nous nous trouvons ici en présence de deux opinions qui semblent différentes, mais qui en substance disent la même chose ; car toutes les deux s'accordent à dire, que la loi doit s'étendre à tous les cas, qui présentent tellement les mêmes motifs, que si elle ne les comprenait pas aussi, le législateur pourrait être accusé d'injustice ou d'imprévoyance ; en ce cas a lieu l'application de l'axiome, que toutes les fois que le motif adéquat est le même, la disposition de la loi doit être aussi le même [1] C'est ce qui arrive, 1° dans les corrélatifs; ainsi, par exemple, de même qu'une fiancée peut se croire quitte des engagements contractés par elle dans ses fiançailles, si son fiancé s'en va dans un pays lointain (cap. *De illis*, *de sponsal.*), ainsi doit-il en être du fiancé par rapport à sa fiancée. 2° Dans les choses qui vont de pair (*æquiparati*), comme sont les élections et les présentations aux bénéfices ; 3° dans les *connexes*, comme sont les diacres et les sous-diacres ; 4° quand une chose en contient une autre (*continuti*) ; par exemple, celui qui peut faire un testament, peut aussi faire des codicilles; ceux à qui sont interdits les œufs, doivent s'interdire aussi la viande. Dans les cas qui viennent d'être cités, l'extension est légitime ; elle est admise aussi, lorsqu'il s'agit de lois pénales et coercitives, parce que la règle 49, *De reg. juris*, qui prescrit de restreindre les dispositions coercitives et d'étendre les favorables, *odia restringi*, *favores convenit ampliari*, n'est applicable, comme le disent sagement Suarez, Bonacina et d'autres docteurs, qu'aux interprétations qu'imposent les convenances, mais non à celles que commande la nécessité, parce qu'alors il est plus vrai de dire que le cas est compris dans la loi, que de dire que la loi s'étend à ce cas. Du reste, régulièrement parlant, les lois pénales ne s'étendent pas au delà du cas qui s'y trouve exprimé ; ainsi, l'excommunication portée contre ceux qui forcent des personnes du sexe à entrer dans un monas-

1. Ubi eadem est ratio adæquata, ibi eadem currit legis dispositio.

tère, n'atteint pas ceux qui exercent la même violence sur des hommes : et la même chose doit se dire pour les cas semblables, où les motifs d'imposer la loi ne sont pas exactement les mêmes, comme nous l'avons vu plus haut [1]

HUITIÈME POINT.

De la coutume.

84. Conditions pour la coutume. — 85. Conditions pour la désuétude. — 86. Si la loi réprouve toute coutume à venir. — 87. L'usage interprète la loi. — 88. Si la loi révoque toute coutume établie.

LXXXIV Il faut distinguer la coutume qui fait loi, de celle qui abroge une loi, et qu'il est mieux d'appeler désuétude. Pour parler d'abord de la première, nous disons que la coutume, pour avoir force de loi, doit remplir trois conditions, savoir, qu'elle soit introduite par la communauté, qu'il y ait consentement tacite du prince, et enfin la prescription voulue. 1° Donc il est requis que la coutume soit introduite non par des particuliers seulement, mais au moins par la plus grande partie d'une communauté capable de faire des lois, encore bien que de fait elle n'en ait pas le pouvoir, parce qu'alors la coutume emprunte sa force de loi du consentement tacite du prince, ainsi que le disent les théologiens de Salamanque après saint Thomas [2] 2° Le consentement tacite du prince est nécessaire, et on peut présumer qu'il le donne, lorsque, pouvant interdire la coutume, il la tolère pendant longtemps, comme le dit le docteur angélique [3] 3° Quant à la légitimité de la prescription, nous disons que trois conditions doiven s'y trouver réunies : 1° que la coutume ait au moins dix années de durée, comme nous l'avons dit au numéro 11 ; 2°, ensuite que ce temps de durée soit continu, parce que si, pendant que court la prescription, la coutume est abandonnée par la plus grande partie de la communauté, ou que le prince punisse ceux qui travaillent à l'introduire, la prescription est par là même

1. Cf. lib. I, n. 200, v. *Quæritur*.
2. SALM., *de leg*.. c. VI, ex n. 6. — 3. 1,-2, q. 97, art. 3, ad 3 m.

interrompue. 3° Il faut que les actes tendant à faire de cette coutume une loi se trouvent répétés plusieurs fois, qu'ils aient été produits en toute liberté, et non imposés par la crainte, ou commis par ignorance; comme si, par exemple, le peuple croyait faussement qu'il y avait là-dessus une loi, et que cependant il n'y en eût point; car Laymann [1], l'Abbé et Molina soutiennent avec Suarez, que le peuple ne peut pas être tenu à une nouvelle obligation, s'il n'a pas l'intention certaine de s'y soumettre. Ainsi, dans le doute si la coutume a été introduite par devoir ou par dévotion, et si l'obligation qu'elle impose est grave ou légère, il faut, pour asseoir son jugement, peser les circonstances; par exemple, si la coutume est importante, et si elle a été observée constamment pendant un long espace de temps, on doit alors présumer qu'elle a été introduite et continuée avec l'intention d'y attacher une obligation grave [2] C'est ainsi que nous disons que l'on doit observer la coutume de s'abstenir de laitage les jours de vigiles [3], et de même pour les religieux et les religieuses celle de réciter l'office [4]

LXXXV Telles sont les conditions de la coutume; mais la désuétude qui abroge la loi n'a besoin que de deux conditions: 1° qu'elle soit raisonnable, c'est-à-dire qu'elle ne soit pas contraire à la loi divine; 2° qu'elle soit légitimement prescrite, comme il est dit dans le texte du chap. *Licet,de Consuet.*[5] Mais sur ce point, notons 1°, que pour que la coutume ou la désuétude puisse abroger la loi, l'intention d'enfreindre la loi ne suffit pas, il faut encore avoir l'intention expresse de l'abolir même: tellement que la mauvaise foi ne fait pas obstacle à la prescription, et c'est ce que disent Castropalao, Bonacina, Laymann, les docteurs de Salamanque, etc. Sur quoi Laymann observe que ceux qui ont introduit une coutume contraire à la loi pèchent toujours, tant que la loi n'est pas complétement prescrite, tandis que les autres ne pèchent point en usant de la coutume introduite par les premiers. On doit

1. Cf. lib. I, tr. IV, *de leg.*, c. 24, n. 2, ad IV n. 107, ad 4. — 2. Cf. lib. I, n. 107, ad IV. — 3. *Theol. mor.*, lib. III, n. 1009. — 4. Lib. IV, n. 141. Laymann, c. XXIV, *De legib.*, n. 4. — 5. Cf. lib. I, n. 107, ad. IV.

remarquer en second lieu que, bien que, pour produire une prohibition positive, et pour introduire un nouveau droit, il faille avoir l'intention d'abroger la loi, si cependant la loi, depuis un long espace de temps, n'est pas observée, sans que pour cela il y ait mauvaise foi, c'est-à-dire que ce soit par ignorance que la loi soit abandonnée ; Laymann [1], Suarez, Azor, la Glose, admettent que dix années suffisent pour prescrire la loi, et que cette prescription peut avoir lieu même à l'insu du prince, *ignorante principe*, parce que l'on présume alors que le prince approuve tacitement toute coutume légitimement prescrite [2] Toutefois cela ne peut avoir lieu qu'autant que le prince ne s'oppose pas positivement à toute coutume contraire à sa loi [3]

LXXXVI. Ainsi l'effet de la désuétude est d'abroger la loi, et cela quand même la loi renfermerait la clause, « Nonobstant toute coutume contraire, » *Nonobstante quacumque consuetudine*, parce que cette clause ne regarde que les coutumes passées, et non les futures. Il y a plus, car il est probable, suivant Suarez, Ponce, Bonacina, les docteurs de Salamanque, etc., que la coutume abroge les lois dans lesquelles sont réprouvées toutes les coutumes à venir [4] Cependant, si une loi réprouve comme déraisonnable toute coutume à venir, on doit alors distinguer : si elle les réprouve comme contraires à la loi naturelle ou divine positive, dès lors aucune coutume ne saurait avoir de validité ; mais il en serait autrement, si elle les réprouvait comme irraisonnables pour le temps où se fait une loi humaine; parce qu'alors quelque nouvelle cause peut survenir qui rende la coutume raisonnable et valide, comme l'enseignent communément les docteurs [5]

LXXXVII. Les coutumes peuvent aussi servir d'interprétation aux lois ; c'est pour cela que de telles interprétations sont appelées usuelles, comme nous l'avons dit au n. 72.

1. C. 24, *De leg.*, n. 4. — 2. LAYM., l. c., n. 11, et SALM., *de leg.*, c. 6, n. 33, cum SUAR., SANCH., CASTROP., BON., etc. comm. — 3. Cf. lib. I, n. 107, ad V — 4. Cf. *Theol. m.*, lib. I, n. 108, à ces mots *Sed quid.*

5. SANCHEZ, *De matr.*, l. VII, d. 4, n. 14 ; — RONCAGL., *De leg.*, au mot *Secundo* ; p. 58, q. 3, — SALM., eod. t. c. VI, n. 44, cum SUAR, PONT., TAPIA, etc.

On exige moins de temps pour cette valeur attribuée aux coutumes, que pour la prescription; et régulièrement parlant, toutes les lois doivent être interprétées selon la coutume des lieux [1].

LXXXVIII. Enfin, observons ici que les lois générales ne dérogent jamais aux coutumes particulières des lieux prescrites une fois, à moins qu'elles n'en fassent une mention spéciale, ou bien encore, qu'elles ne révoquent expressément toutes coutumes (cap. I, *De Consuet.*, *in* 6). Mais cela ne peut s'appliquer aux lois que portent les évêques, parce qu'on présume que les évêques, quand ils font leurs lois, connaissent toutes les coutumes qui pourraient leur être contraires [2] Observons de plus, que si la coutume est immémoriale, elle n'est jamais censée révoquée, à moins que le texte de la loi ne le dise expressément, comme l'a déclaré plus d'une fois la sacrée Congrégation [3]

CHAPITRE II.

REMARQUES SUR LE TRAITÉ DES ACTES HUMAINS ET DES PÉCHÉS.

PREMIER POINT.

Des actes humains.

1 et 2. Des actes de l'homme et des actes humains. — 3. Du volontaire et de ses conditions. — 4 à 6. De combien de manières un acte peut être volontaire. — 7 à 11. De l'acte libre, et de combien de manières il peut l'être. — 12. Des obstacles que rencontrent les actes humains. — 13. I. De l'ignorance. — 14. II. De la violence. — 15. III. De la complaisance. — 16, 17 et 18. IV. De la crainte, et de combien de manières elle peut être imprimée. — 19. D'où les actes humains tirent leur bonté ou leur malice. — 20. Si l'acte extérieur ajoute à la malice de l'acte intérieur. — 21. Si l'on peut admettre des actes indifférents.

1. Dans les traités précédents, nous avons parlé des deux règles des actes humains, c'est-à-dire de la conscience et de la loi; parlons maintenant des actes humains eux-mêmes, d'abord en général, ensuite en particulier des péchés.

1. Cf. *Theol. mor.*, lib. I, n. 108, au mot *Potest.*
2. Cf. *Theol. mor.*, lib. I, n. 109, à ce mot *Sed quærit.* – 3. Cf. *Ibid.*, q. 2.

II. Saint Thomas [1] dit que les actes qui sont faits par l'homme peuvent être considérés sous un double rapport, à savoir sous le rapport de leur être naturel, et sous celui de leur être moral. Sous le premier de ces deux rapports, on les appelle actes de l'*homme*, et ce sont tous ceux que l'homme produit de quelque manière que ce soit ; sous l'autre rapport, on les appelle *actes humains*, et ce sont ceux qui proviennent du libre choix de la volonté de l'homme. Ainsi tous les actes qui préviennent l'usage de la raison, sont des actes de l'homme, et non des actes humains. Deux conditions ensuite sont requises pour constituer l'acte humain, de manière à ce qu'il soit susceptible de mérite ou de démérite, à savoir, qu'il soit volontaire et qu'il soit libre.

III. Et pour parler d'abord du *volontaire*, il faut, pour qu'un acte le soit, 1° qu'il provienne d'un principe interne, et non de quelque violence imprimée du dehors ; 2° qu'il soit fait avec connaissance de tout ce qui en fait l'objet : ainsi l'homicide que l'on commettrait en tuant un homme qu'on prendrait pour une bête fauve ne serait pas volontaire.

IV. Le volontaire peut ensuite être considéré sous plusieurs rapports : car 1° il peut être formel, ou virtuel, ou habituel, ou interprétatif; 2° être élicite ou impéré, *elicitus et imperatus*; 3° direct ou indirect. Et d'abord le volontaire *formel* est l'acte, soit élicite, soit impéré (*a*), qui constitue l'exercice actuel de la volonté; le *virtuel* est l'acte qui procède et s'effectue en vertu d'une volonté première qu'on a eue; l'*habituel* est celui que donne lieu de présumer un acte précédent de la volonté, et qui depuis n'a pas été rétracté; l'*interprétatif* s'entend de l'acte qui, sans être actuellement voulu, ni même délibéré, serait l'un et l'autre, si l'on y pensait ou qu'on eût à délibérer là-dessus en telles circonstances voulues.

V. En second lieu, le volontaire élicite (*elicitus*), est tout

1. 1-2, q. I, a. 1.

a) L'édition italienne porte *s'impara dalla volonta ;* mais nous pensons qu'il eût fallu mettre *s'impera* au lieu de *s'impara*.

(*L'éditeur*.)

acte dont la volonté est la cause efficiente la plus prochaine, comme de désirer, d'opter ou de refuser, d'aimer ou de haïr. L'acte impéré (*imperatus*), est celui que commande la volonté, et qu'elle fait exécuter au moyen de quelque autre faculté de l'homme, soit interne, soit externe, comme l'action de méditer, ou bien celle de marcher. Remarquons ici avec saint Thomas [1], que tous les actes, tant élicites que commandés par la volonté, sont spécifiés par la fin qu'on s'y propose d'atteindre. Et de là il résulte que des actes qui ont la même fin, quand même ils différeraient matériellement, n'en sont pas moins de la même espèce; par exemple, si une personne jeûne, prie ou prêche pour plaire à Dieu, tous ces actes, quoique divers, sont des actes de charité. Par contre, un même acte matériel, si la volonté s'y porte pour des fins différentes, pourra être en même temps d'espèces différentes.

VI. En troisième lieu, le volontaire direct est celui que l'on veut et que l'on se propose pour lui-même, au lieu que le volontaire indirect est l'acte que l'on veut dans sa cause, quand on pose volontairement celle-ci, tout en prévoyant l'effet qui doit s'ensuivre, bien qu'on n'ait pas cet effet pour but. Ainsi, pour que le volontaire indirect soit imputé à péché, il faut, en premier lieu, que l'effet en soit prévu; en second lieu, il faut que la personne soit tenue d'empêcher un semblable effet, parce que quand elle n'est pas tenue de l'empêcher, et qu'elle ne l'a pas pour but, elle ne pèche pas en posant une cause honnête en elle-même, encore qu'elle prévoie que l'effet qui pourra en résulter est en lui-même illicite, comme nous l'expliquerons plus loin à l'occasion de plus d'un cas.

VII. De plus (comme nous l'avons dit), pour que l'acte humain soit susceptible de mérite ou de démérite, il faut qu'il soit libre. Quoi qu'en dise Calvin, il est de foi que l'homme, même depuis le péché d'Adam, possède le libre arbitre, comme cela a été défini par le concile de Trente, Sess. 6, canon 5; mais il faut ici distinguer plusieurs sortes de liberté : 1° la liberté, autrement dite l'exemption de *coaction* ou de contrainte,

1. 1-2, q. 1, a. 3.

et la liberté ou exemption de *nécessité*; 2° la liberté de *contradiction*, et la liberté de *contrariété*.

VIII. En premier lieu, autre est la liberté de coaction, ou exemption de contrainte, dite la liberté de *spontanéité*, et autre la liberté ou exemption de *nécessité*, dite liberté d'*indifférence*. La première demande que l'acte soit spontané, c'est-à-dire exempt de toute violence, quand même il serait nécessité, comme il en est des bienheureux qui aiment Dieu nécessairement, mais spontanément, sans être violentés pour cela, puisque comme l'enseigne saint Thomas [1] avec saint Augustin, nous avons bien, par rapport à notre fin dernière, la liberté de notre volonté, qui pourtant n'est pas incompatible avec la nécessité de nos inclinations naturelles; mais sans avoir sur cela la liberté d'arbitre ou de contradiction, qui consiste à pouvoir à son gré vouloir et ne pas vouloir, comme nous l'expliquerons plus loin. La seconde, c'est-à-dire la liberté de nécessité ou d'indifférence, suppose non-seulement l'exemption de toute violence, mais encore l'exemption de toute nécessité; ainsi chaque homme peut s'abstenir de faire ou de ne pas faire, ce qui est la liberté de *contradiction*, ou de faire de préférence l'acte contraire, ce qui est la liberté de *contrariété*, comme nous l'expliquerons plus loin.

IX. En second lieu, nous devons savoir que la liberté de *contradiction*, appelée aussi liberté d'*exercice*, c'est-à-dire de pouvoir faire ou ne pas faire, diffère de la liberté de contrariété, appelée aussi liberté de *spécification*, qui consiste à pouvoir à son choix poser un acte, ou poser l'acte contraire, comme haïr ou aimer un même objet.

X. Cela posé, nous dirons qu'afin que la volonté de l'homme puisse opérer avec *mérite* ou *démérite*, elle doit avoir la liberté d'indifférence, qui seule peut être appelée une véritable liberté, c'est-à-dire une liberté exempte non-seulement de toute violence, mais encore de toute nécessité. Cela se prouve par le concile de Trente, Session 6, can. 4, où il est dit que le libre arbitre de l'homme peut toujours consentir ou ne pas

1. Quæst. *De verit.*, art. I.

consentir à la grâce. Cela se prouve encore par la censure portée contre les propositions de Baïus et de Jansénius. Baïus, dans sa 39e proposition, condamnée par saint Pie V et par d'autres souverains pontifes, dit : « Ce qui se fait volontairement, quand même on serait nécessité à le faire, ne s'en fait pas moins librement[1]. Dans la propos. 66 : « Il n'y a que la violence qui soit incompatible avec la liberté naturelle de l'homme[2] » Et dans la propos. 67 : « On pèche même damnablement en faisant le mal qu'on est nécessité à faire[3] » Baïus, en disant *damnabiliter*, « mortellement, » entendait parler des actes délibérés quoique nécessaires, car il admettait, comme on le voit par sa propos. 75, que les actes indélibérés, c'est-à-dire accomplis sans le consentement de la volonté, n'étaient pas réputés péchés. Jansénius, dans sa proposition condamnée par Innocent X (*a*), avait dit aussi : « Pour mériter et démériter dans l'état de nature tombée, il n'est pas besoin qu'on soit libre de nécessité, mais il suffit qu'on le soit de contrainte[4] »

XI. Remarquons ici que la racine de la liberté d'indifférence naît de l'*indifférence de jugement*, qui n'est autre chose que l'appréciation du bien comme du mal que l'on considère dans l'action. Cette indifférence de jugement n'est pas encore ce qui constitue la liberté, mais seulement (comme on vient de le dire), elle en est la racine, pour que la volonté puisse ensuite opter librement et indifféremment ce qui lui plaît.

XII. Les obstacles qui entravent l'acte humain, c'est-à-dire, qui l'empêchent d'être volontaire, sont l'ignorance, la concupiscence, et la crainte, quoique, à la vérité, cette dernière n'ôte pas, mais seulement diminue le volontaire. Parlons de chacun de ces obstacles en particulier.

XIII. Pour ce qui est de l'ignorance, il y a à faire plusieurs

1. Quod voluntarie fit, etiamsi necessitate fiat, libere tamen fit.
2. Sola violentia repugnat libertati hominis naturali.
3. Homo peccat etiam damnabiliter in eo quod necessario facit.
4. Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ, non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit immunitas a coactione.

a) L'édition italienne porte *Innocenzi* XI. C'est une erreur visible. (*L'éditeur.*)

distinctions; car 1° autre est l'ignorance *négative*, qui est le manque de science dans un sujet qui en est incapable, et autre est la *privative*, qui est le manque de science dans un sujet capable d'instruction; autre enfin est l'ignorance *positive*, qui est l'illusion ou l'erreur volontaire. 2° On distingue l'ignorance du *droit*, c'est-à-dire du précepte, de l'ignorance du *fait*, c'est-à-dire de la chose commandée. 3° On distingue l'ignorance *antécédente* ou *invincible*, qui est celle qui précède toute attention de l'esprit, et la *conséquente* ou *vincible*, qui est celle qu'on a reconnue en soi au moins virtuellement ou d'une manière confuse, et l'ignorance *concomitante* qui accompagne l'acte sans en être la cause ni l'influencer en rien, puisque l'acte se ferait également, quand même cette ignorance n'aurait pas lieu; telle est l'ignorance de celui qui tue son ennemi en le prenant pour une bête fauve, mais dont l'esprit est en même temps tellement disposé, qu'il l'aurait également tué s'il avait su que c'était son ennemi. 4° L'ignorance *conséquente* ou *vincible* se divise ensuite en *ignorance crasse* ou grossière, et en *ignorance affectée*. L'ignorance *crasse* est celle qui fait que l'on néglige par paresse de savoir ce qu'on peut et doit savoir; l'ignorance *affectée* a lieu, quand on néglige par malice de connaître la vérité pour pouvoir pécher plus librement. Nous concluons de là que l'ignorance *antécédente*, qui est la même chose que l'ignorance *invincible*, empêche et ôte tout à fait le volontaire; que l'ignorance *conséquente* ou *vincible* ne l'ôte pas, mais l'affaiblit seulement; enfin, que l'ignorance *concomitante* ne l'ôte ni ne le diminue, puisque (comme nous l'avons dit plus haut) elle n'influe en rien sur l'acte.

XIV 2. La *violence* empêche de même totalement un acte d'être humain; ainsi tous les actes faits par pure violence n'ont ni mérite ni démérite. Remarquons ici qu'un acte qui est l'effet de la violence diffère d'un acte nécessité, puisqu'un acte nécessaire peut encore être volontaire, comme par exemple l'amour béatifique; et il diffère aussi de l'acte involontaire, qui peut être occasionné par l'ignorance.

XV 3. La concupiscence (qui n'est autre chose que le mou-

vement de l'appétit sensitif), quand elle est *antécédente*, empêche l'acte humain, c'est-à-dire le volontaire, toujours en partie, et quelquefois même en totalité, s'il arrive qu'elle prévienne la raison; et par conséquent les mouvements sensuels, qu'on éprouve sans que la volonté y consente en rien, ne sont pour nous des péchés ni mortels ni véniels [1] Mais quand la concupiscence est *conséquente*, c'est-à-dire quand elle est excitée ou commandée par la volonté, alors elle n'empêche nullement l'acte humain, mais elle accroît au contraire le volontaire et rend l'acte plus coupable.

XVI. 4. Pour parler maintenant de la *crainte*, nous remarquerons qu'il faut distinguer 1° la crainte légère de la crainte grave, autrement dite capable d'ébranler un homme de cœur, *cadens in virum constantem*. Mais, pour que la crainte soit *grave*, il faut que le mal dont on est menacé soit 1° probablement imminent; 2° qu'il ne puisse être évité; 3° qu'il soit suffisamment grave au moins relativement à la personne, comme il peut l'être pour les femmes, les enfants de famille, les pupilles, toute personne enfin qui se trouve sous la dépendance d'autrui, et en qui il peut y avoir aussi ce qui s'appelle la crainte révérentielle; mais remarquons ici que la crainte révérentielle n'est grave que lorsque, outre la honte qu'éprouve un fils ou un pupille qui auraient à contredire un père ou un tuteur, ils craignent encore d'encourir une indignation de longue durée, ou d'autres mauvais traitements [2]

XVII. Il faut 2° distinguer la crainte *ab intrinseco*, c'est-à-dire dont la cause est intrinsèque, et qui naît des circonstances mêmes du fait : comme, par exemple, la crainte de la mort, qui force le marchand à jeter ses marchandises à la mer au milieu d'une tempête ; et la crainte *ab extrinseco*, qui provient d'une cause extrinsèque, mais libre, c'est-à-dire que nous cause une autre personne ; et cette crainte *ab extrinseco* peut être injuste ou juste, selon que la personne qui nous cause cette crainte, a le droit, ou non, de nous l'imprimer.

1. Cf. lib. II, n. 23-25. — 2. Cf. *Ibid.*, l. IV, n. 717, alin. *Idem autem.*

En outre, celui qui nous cause cette crainte peut avoir pour but de nous forcer à une action déterminée, ou bien quelque autre chose en dehors de l'acte opéré sous l'impression de la crainte.

XVIII. Cela posé, nous disons que la crainte n'empêche pas l'acte d'être humain, c'est-à-dire volontaire d'une manière absolue, mais seulement *secundum quid*, c'est-à-dire qu'elle le rend moins volontaire. Quant à la question si la crainte peut excuser ou non de l'obligation d'observer la loi, nous l'avons déjà traitée au chap. 2, n° 44 ; et pour ce qui est de savoir si elle peut, ou non, rendre un acte nul, nous en parlerons quand il s'agira des vœux, des contrats et du mariage.

XIX. On demande 1° d'où les actes humains tirent leur bonté ou leur malice. Je répondrai quant à moi (quoique d'autres le fassent autrement) que, *matériellement* parlant, ils la prennent de l'objet et de ses circonstances, et *formellement* parlant, c'est-à-dire s'il s'agit de leur bonté ou de leur malice morale, des vertus auxquelles ils sont conformes ou contraires.

XX. On demande 2° si l'acte externe ajoute une bonté ou une malice distincte à l'acte interne, sous le rapport de la récompense ou de la peine essentielle méritée (car, pour ce qui est des récompenses ou des peines accidentelles, tous conviennent qu'il y ajoute). Sur cette question, l'opinion la plus communément reçue est celle des thomistes, qui tiennent pour la négative, tandis que les scotistes sont pour l'affirmative. Mais, quoi qu'il en soit de la question spéculative, les thomistes eux-mêmes disent, comme le déclare Estius, que, quant à la pratique, s'il arrive que la mise à exécution d'un acte mauvais fasse que la volonté s'attache plus fortement à l'objet désiré, ou qu'elle s'y complaise davantage, alors sans aucun doute l'acte extérieur ajoute toujours quelque malice à la volonté, et c'est ce qui a lieu d'ordinaire. C'est pourquoi Habert dit avec raison que celui qui consomme extérieurement le péché, doit être regardé comme plus coupable que celui qui se borne à le désirer[1]

1. Cf. lib. II, n. 40.

XXI. On demande 3° s'il peut y avoir des actes humains indifférents *in individuo*. Les thomistes et les scotistes s'accordent à dire qu'il peut y avoir des actes indifférents quant à l'espèce ou par leur objet, *ex objecto*, comme l'action de se promener, ou de vivre à la campagne, etc. ; mais la difficulté est de savoir s'il y en a dans la pratique, et *in individuo*. Les scotistes l'affirment ; mais les thomistes le nient avec plus de probabilité, parce que l'homme étant un être raisonnable, il est obligé de diriger toutes ses actions vers une fin honnête, et dès lors ce qu'il fait ne saurait être indifférent : à moins cependant que l'on n'agisse par ignorance et sans réflexion. Et c'est assez dit sur ces trois questions qui appartiennent plutôt à la scolastique qu'à la morale. Parlons maintenant des péchés qui sont des actes humains considérés dans leur nature, *in specie*

DEUXIÈME POINT.

Des péchés.

§ I.

Du péché en général.

22 et 23. Du péché mortel et véniel. — 24 et 25. Des advertances. — 26 à 31. Du consentement. — 32. Du péché philosophique.

XXII. Suivant saint Thomas [1] et saint Augustin, le péché se définit : une parole, une action ou un désir contraire à la loi éternelle [2]. Nous disons *contraire à la loi éternelle*, parce que c'est là ce qui constitue la malice formelle du péché ; et par conséquent cette définition comprend tous les péchés tant de commission que d'omission, puisque tous offensent la loi divine. Elle comprend aussi la transgression des lois humaines, auxquelles la loi divine veut qu'on obéisse : « Celui qui résiste au pouvoir résiste à l'ordre établi de Dieu [3]

XXIII. Tout péché grave n'est certainement pas une offense

1. 1-2, q. 71, a. 6. — 2. Dictum, factum, concupitum contra legem æternam.
3. Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. *Rom.* XIII, 2.

effective à l'égard de Dieu, puisque, comme l'a dit saint Thomas [1], Dieu ne peut recevoir de qui que ce soit aucun dommage ; mais c'est une offense affective, une véritable injure, un mépris à l'égard de la majesté divine à laquelle on préfère la créature. Doit-on dire aussi que le péché véniel offense la loi divine? Oui, répondons-nous avec Estius, Soto, Azor, et d'autres, parce que, bien que, suivant saint Thomas, le péché véniel ne soit pas contre la loi, mais plutôt en dehors de la loi [2], cela doit s'entendre néanmoins en ce sens que le péché véniel est seulement contre l'ordre, et non contre la fin de la loi, qui est la charité. Mais cet ordre à garder dans la manière d'observer la loi est lui-même commandé, selon ce qui est dit: « Garde-toi de mentir [3]; » — « Je vous dis de ne pas jurer du tout [4] Donc le péché véniel est aussi contre la loi (*a*), puisque la loi le prohibe expressément.

XXIV Il est certain ensuite, d'après ce qui a été dit plus haut, au n. 2, que le péché pour être imputable doit être volontaire, et pour que le péché mortel soit volontaire, il doit être pleinement consenti. Ainsi 1° il faut pour le péché mortel pleine et parfaite connaissance de la malice de l'objet ; et de là vient que les mouvements de la concupiscence appelés *primo primi*, et qui préviennent entièrement la raison, sont exempts de toute faute. Ensuite les mouvements *secundo primi*, qui ont lieu avec cette demi-connaissance que peut avoir un homme à moitié endormi, ou une personne distraite, ne peuvent être considérés que comme des péchés véniels. Mais les mouvements délibérés, dont l'intellect aperçoit pleinement la grièveté de malice, au moins d'une manière confuse, et auxquels la volonté consent, sont des fautes graves : telle est la doctrine commune à tous les théologiens, avec saint Thomas [5],

1. *Ibid.*, q. 73, a. 8, ad 2. — 2. Non est contra, sed præter legem, (1-2, q. 88, art. I, ad I). — 3. Noli velle mentiri (*Eccli.*, VII, 14).

4. Nolite jurare omnino. (*Matth.*, V, 34.) — 5. In qu. VII, *De Malo*, art. 6 per totum, et 1-2, q. 88, art. 6.

a) Il l'est matériellement, mais sans l'être formellement, au moins quant à l'intention. Ne pourrait-on pas concilier ainsi ce qu'a dit saint Thomas avec ce que dit ici saint Alphonse? Vid. (SUAREZ, *De peccatis*, disp. II, sect. 6, n. 15, T. IV, p. 532, édit. Vivès). (*L'éditeur.*)

qui dit que le péché mortel de sa nature, *ex genere*, peut devenir véniel, à raison de l'imperfection de l'acte moral, si cet acte se fait subitement et sans délibération [1]

XXV Le péché mortel exige-t-il l'advertance actuelle et expresse de la malice de l'acte, ou suffit-il de l'advertance virtuelle et interprétative? La première opinion que soutiennent Concina, le continuateur de Tournely, Antoine, Franzoja et d'autres modernes, consiste à dire que l'advertance interprétative suffit, c'est-à-dire qu'il suffit que l'on doive et puisse connaître la malice de l'action, encore bien que l'on n'y fasse pas actuellement attention [2] La seconde opinion, beaucoup plus communément adoptée, exige l'advertance actuelle de la malice de l'action, ou de son danger, ou au moins de l'obligation d'y faire attention : ainsi pensaient les docteurs de Salamanque, tant les scolastiques que les casuistes, Silvius, Suarez, Tapia, Sanchez, Sairo, Castropalao, Salas, Bonacina, Gammache, Isambert, Duval et Vasquez, avec Nicolas de Lyre, Tostat, Adrien VI, Curiel, Vittoria et autres [3] ; de plus le cardinal Gotti, Wigandt, de Sainte-Beuve, avec saint Antonin dont nous rapporterons les paroles. Tous ces derniers s'accordent à dire que tout péché mortel requiert quelque advertance, ou au moins quelque soupçon de sa malice, à le considérer soit en lui-même, soit dans sa cause, au moins confusément, *in confuso*.

XXVI. Cela posé, mon sentiment est que, pourvu qu'on évite toute exagération, les deux opinions que je viens d'indiquer peuvent facilement se concilier. Car, de dire que pour tout péché grave il faut nécessairement l'advertance actuelle et expresse de sa malice, ce serait sans aucun doute une as-

1. Ob imperfectionem actus moralis, cum non sit deliberatus, sed subitus. Cf. *Theol. mor.*, l. II, n. 55.

2. Conc., *Comp., theol.*, l. VIII, d. 3, c. 2, n. 1 ; — Cont. Tourn., t. II, *de pecc.*, c. 4, a. 1 ; — Franz. *in Bus.*, l. V, c. 2, *Anim.* 1 ; — Antoine, *de pecc.*, c. 2, q. 4.

3. Sylvius, in 1-2, q. 76, a. 3, q. 3, concl. 2 ; — Suar., t. X, in 3 p., d. 4, sect. 8, ex n. 14 ; — Tapia, l. III, q. 9, a. 5 et 11 ; — Sanch., deç. l. I, c. 16, n. 21 ; — Sayr., thes. l. II, c. 9, n. 11 ; — Palaus, tr. 2 ; — Salas, tr. 13, d. 8, sect. 11, n. 87 ; — Bonac., *de cens.*, d. 1 ; — Salm., *Schol.*, tr. 13, d. 13, dub. 1. et *Mor.*, tr. 20, c. 14, n. 8 ; — Gam., p. 194 ; — Isamb., p. 233 ; — Duval, p. 718 ; — Vasq., 1-2, q. 123, c. 2, n. 6.

sertion fausse, puisqu'il peut arriver de plus d'une manière que certains actes mauvais soient imputés à péché, quoiqu'on n'y fasse pas actuellement attention, comme l'enseigne saint Thomas, du moment où l'ignorance est volontaire en quelque manière, soit qu'elle provienne de négligence, ou de quelque passion, ou d'une mauvaise habitude, ou d'un manque d'attention volontaire à ce qu'on fait.

XXVII. Et d'abord l'ignorance est rendue volontaire par la négligence, comme l'écrit saint Thomas dans plus d'un endroit. Il dit, par exemple [1], que l'ignorance peut être volontaire de deux manières, savoir, directement, et indirectement, lorsqu'on veut expressément ne pas savoir certaines choses pour pécher avec plus de liberté ; indirectement, lorsqu'on néglige d'apprendre les moyens de se retirer du péché à cause de la peine qu'il y aurait à l'entreprendre, vu les autres occupations qu'on peut avoir : car une telle négligence rend l'ignorance volontaire ainsi que le péché, dans le cas où elle a pour objet des vérités ou des préceptes dont on peut et on doit s'instruire. Mais lorsqu'elle est absolument involontaire, soit parce qu'elle est invincible, soit parce qu'elle concerne des choses qu'on n'est pas tenu de savoir, elle excuse totalement de péché [2] » Et remarquons qu'ici saint Thomas admet qu'il peut y avoir une ignorance invincible même des préceptes naturels, puisqu'il dit que l'ignorance excuse de péché, soit parce qu'il y a des choses que nous ne sommes pas tenus de savoir, soit parce que l'ignorance est invincible. Ainsi le docteur angélique suppose comme certain que l'ignorance invincible est une excuse légitime, même quand elle a pour objet des choses que l'on est obligé de connaître, comme sont les préceptes de la loi commune à tous les hommes,

1. 1-2, q. 76, a. 3.

2. Vel directe, sicut cum aliquis studiose vult nescire, ut liberius peccet; vel indirecte, sicut cum aliquis propter laborem, vel propter alias occupationes negligit addiscere id per quod a peccato retraheretur. Talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam, et peccatum... Si vero ignorantia sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia est ejus, quod quis scire non tenetur, talis ignorantia omnino excusat a peccato.

universalis juris præcepta, etc.; et comme il l'avait dit dan l'article 3 précédent, ceux qui concernent chaque individu suivant son état et ses devoirs. En revenant au même point, saint Thomas écrit encore dans un autre endroit : « L'ignorance qui est tout à fait involontaire n'est pas un péché [1]; » et c'est ce que saint Augustin entend en disant : « On ne t'impute pas à péché d'ignorer malgré toi telle chose, mais la négligence que tu mets à t'en instruire. » Par ces mots qu'il ajoute, « la négligence que tu mets à t'instruire, » il donne à entendre que l'ignorance devient coupable, quand elle est l'effet d'une négligence antérieure, négligence qui n'est autre chose que de ne pas s'appliquer à apprendre ce qu'on doit savoir [2] » Dans le même endroit, au n. 8, saint Thomas dit encore « que l'ignorance est réputée volontaire quand on refuse de savoir, et que l'ignorance est pour ainsi dire commandée par la volonté [3] » Ainsi, dans ces divers passages, le docteur angélique juge l'ignorance coupable, quand on néglige ou même refuse par un acte volontaire d'appliquer son esprit à prendre connaissance de choses qu'on doit savoir pour satisfaire à un précepte qu'il est urgent d'accomplir. En second lieu, l'ignorance est rendue volontaire par la passion à laquelle on s'abandonne de propos délibéré; car, en voulant satisfaire sa passion, comme, par exemple, celle de vengeance, on veut par conséquent, au moins *in confuso*, tous les moyens criminels qui peuvent aider à la satisfaire ; et par là même, tous les actes auxquels on se porte ensuite, quoique non prévus en particulier, sont néanmoins volontaires dans leur cause, c'est-à-dire dans le désir de satisfaire sa vengeance. C'est ce qu'enseigne encore saint Thomas, qui appelle l'ignorance de

1. S. Thomas, *de malo*, q. 3, a. 7, ad 7.

2. Ignorantia, quæ est omnino involuntaria, non est peccatum. Et hoc est quod Augustinus dicit : « Non tibi imputatur ad culpam, si invitus ignoras, sed si scire neglexeris. » Per hoc autem quod addit, « sed si scire neglexeris, » dat intelligere, quod ignorantia habet quod sit peccatum ex negligentia præcedente, quæ nihil est aliud, quam non applicare animum ad sciendum ea quæ quis debet scire.

3. Scientiam recusat, et sic ignorantia est a voluntate quodammodo imperata.

celui qui agit par passion, ignorance de mauvais choix, dans le passage suivant [1]: « La seconde manière d'ignorer volontairement a lieu quand une personne ignore ce qu'elle peut et doit savoir; et dans ce cas ne pas agir et ne pas vouloir est volontaire... On dit donc qu'il y a ignorance de cette manière, soit lorsque celui dont il s'agit ne considère pas ce qu'il doit considérer, et c'est l'ignorance de mauvais choix, ou qui porte à en faire de tels, et qui provient ou de quelque passion, ou de quelque mauvaise habitude. » Il répète la même chose dans un autre lieu : « La suspension de la raison par une passion n'est censée coupable, que par rapport au principe de cette passion, qui a pu être volontaire [2] » En troisième lieu, l'ignorance est rendue volontaire par de mauvaises habitudes comme le dit le même saint Thomas dans le passage plus haut cité [3] ; et en effet, tous les actes mauvais qui proviennent des mauvaises habitudes, ou sont volontaires dans leur cause, c'est-à-dire dans les actes qui ont fait contracter ces mauvaises habitudes, ou plutôt (comme je le pense avec Antoine et avec l'auteur de l'*Instruction à l'usage des nouveaux confesseurs*, et comme il sera dit plus au long dans le dernier chapitre, n. 19), parce que ceux qui ont ces mauvaises habitudes ont toujours une certaine connaissance actuelle de la malice de leurs actes mauvais ; mais comme le péché, par suite de leur mauvaise habitude, leur fait peu d'impression, c'est ce qui fait qu'ils ne se rappellent pas leurs fautes, et qu'ils disent qu'ils n'en ont pas connaissance ; mais le confesseur ne doit pas les en croire. Enfin, en quatrième lieu, l'ignorance devient volontaire et coupable, comme le disent Tanner [4] et Antoine [5], avec saint Antonin, quand l'homme néglige sciemment de faire l'exa-

1. « Ignorantiam malæ electionis. » Alio modo dicitur ignorantia voluntaria ejus, quod quis potest scire, et debet; sic enim non agere, et non velle, voluntarium dicitur. Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cum aliquis actu non considerat, quod considerare potest, et debet, quæ est ignorantia malæ electionis, sive ex passione, vel ex habitu proveniens.

2. Ligatio rationis per passionem non imputatur ad culpam, nisi forte quoad principium talis passionis, quod fuit voluntarium (1-2, q. 6, a. 8; *De malo*, q. 3. a. 10). — 3. 1-2, q. 6, a. 8. — 4. Tom. II, d. 4. — 5. *De peccat.*, c. 1.

men qui devrait l'éclairer sur la nature de l'acte[1] « Quand on s'aperçoit en soi-même dit Antoine, qu'il y a devoir de faire une étude plus réfléchie, et qu'on se porte néanmoins à agir sans plus de réflexion. »

XXVIII. Par contre, on doit admettre tout à fait que si l'ignorance n'est volontaire en aucune des manières dont nous venons de parler, et que l'on n'ait eu aucune advertance actuelle de la malice de l'action ou de son danger, ni directement, ni indirectement, ni dans la chose elle-même, ni dans sa cause, alors on ne doit pas imputer à l'homme des erreurs qui échappent à son attention. La raison en est, que pour imputer à quelqu'un les effets d'une cause quelconque, il faut nécessairement que l'advertance actuelle et expresse, ait précédé en lui, au moins dans la cause, et *in confuso*, de la malice de l'objet, puisque l'advertance interprétative, comme le disent avec raison les théologiens de Salamanque[2], a pour base quelque advertance expresse, de même que le volontaire indirect a pour fondement le volontaire direct. Outre que l'advertance interprétative suppose l'obligation et en même temps la faculté de faire attention à la chose : mais lorsqu'il y a absence de toute advertance expresse, il n y a pas possibilité de prêter son attention à la chose, ni par conséquent obligation de la lui prêter, puisqu'aucune obligation n'existe, si d'abord elle n'est connue de quelque manière. Dira-t-on que toute ignorance, dans celui qui est tenu et qui a la possibilité de connaître son obligation, est vincible et par cela même coupable? Mais Silvius et Suarez répondent justement à cela dans les passages déjà cités, que celui qui ignore la malice de l'acte, ainsi que l'obligation de la connaître, a bien la faculté éloignée ou physique de prendre cette connaissance, mais n'en a pas cette faculté prochaine et dégagée d'entraves qui est nécessaire à l'homme pour connaître la malice de ses actions. « Qui ne sait, dit saint Augustin, qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme

1. Quando adest illa reflexio intellectus advertentis esse amplius considerandum, aut inquirendum, et voluntas vult agere sine majori consideratione.

2. Tr. 20, c. XIII, n. 7

de savoir [1]? » Et de là vient qu'il ne peut naturellement et par les moyens humains surmonter son ignorance. Il pourra bien connaître ses actions comme actions, mais il ne les reconnaîtra pas comme mauvaises, parce que la seule connaissance de l'objet dans son état physique n'est pas un principe suffisant pour connaître l'objet dans son état moral, qui certainement diffère en tout du physique. C'est aussi la doctrine de saint Thomas [2], qui dit : « On ne peut imputer à négligence l'ignorance des choses qu'on ne peut savoir; et de là vient que l'ignorance de ces choses est dite invincible, parce qu'elle ne peut être surmontée par l'étude [3] » Cette étude et ce soin à employer pour se guérir de l'ignorance, n'ont pas besoin, comme le disent fort bien Silvius [4], Médina, Richard, d'être poussés au plus haut degré; il suffit que cette étude soit moralement suffisante, c'est-à-dire semblable à celle que les personnes prudentes ont coutume d'apporter dans les cas graves. Quand le doute se présente, l'ignorant doit consulter les personnes instruites; le savant doit consulter les livres, ou bien encore d'autres savants.

XXIX. J'observe en résumé que ce sentiment est communément adopté, non-seulement par les probabilistes qui le regardent non comme simplement probable, mais comme très-certain, aux yeux de tous, ainsi que l'affirme Suarez, mais encore par les anti-probabilistes. Voici, en effet, comment s'exprime là dessus Sainte-Beuve, docteur de Sorbonne : « Si l'on ne porte son attention sur l'acte considéré que dans ce qu'il a de physique, et non en ce qui intéresse les mœurs, cet acte ne sera l'objet de la volonté que comme quelque chose de physique, sans rien qui touche aux mœurs, et par conséquent comme n'ayant rien de mauvais [5] » Le cardinal Gotti a écrit de même :

1. Quis nesciat, non esse in hominis potestate, quod sciat? (Lib. *De spir. et litt.*). — 2. 1-2, q. 76, a. 2.

3. Non autem imputatur homini ad negligentiam, si nesciat ea, quæ scire non potest; unde horum ignorantia invincibilis dicitur, quia studio superari non potest. — 4. 1-2, q. 76, a. 3, concl. I, et q. 3, concl. I.

5. Si advertatur tantum in actum physice consideratum, et non moraliter, erit tantum volitus actus iste, ut est quid physicum, et non ut quid morale; ergo non ut malum (De Sainte-Beuve, *De pecc.*, d. 5, sect. 1, a. 3).

« Je dis 2° que pour qu'il y ait péché mortel, il suffit qu'il y ait eu advertance virtuelle : car, par là même que l'on doute de la malice d'un acte ou de son danger, et qu'on se porte néanmoins à le faire sans se mettre en peine de savoir ce qui en est, on est censé interprétativement vouloir le mal lui-même [1] » Wigandt [2] dit la même chose. De même saint Antonin conclut : « Donc, ou on continue à se complaire dans la chose après une délibération suffisante et la connaissance acquise de son danger, et alors le péché est mortel [3] » Nous retrouvons encore la même doctrine dans le continuateur de Tournely, qui conclut que celui qui n'aperçoit pas du tout la malice du péché est excusable; mais il ajoute avec raison plus loin : « On doit penser autrement à l'égard des actions qui proviennent d'hommes esclaves de leurs passions et accoutumés à ne pas penser qu'ils ne pensent pas [4] » Et c'est aussi ce que nous avons dit plus haut, en parlant de celui qui agit par passion. C'est de même la doctrine d'Antoine, qui en traitant de l'ignorance dit que l'inadvertance est coupable en celui qui agit par passion, ou qui agit sans user de la diligence ou de l'attention nécessaires. « Au contraire, ajoute-t-il, si l'inadvertance est invincible dans un homme qui apporte habituellement une attention suffisante, cette inadvertance l'excuse de péché en ce qu'il fait alors contre la loi, parce qu'en lui la matière de l'acte n'est pas même interprétativement volontaire [5] »

XXX. De là on doit conclure que l'opinion de ceux qui pré-

1. Dico 2. Ad peccatum mortale sufficere advertentiam virtualem; etenim eo ipso quo quis dubitat de malitia, vel malitiæ periculo, et tamen rei veritatem inquirere negligens actionem ponit, censetur interpretative et ipsam malitiam velle (Gotti, *Theol.*, t. II, tr. iv, *De vitiis*, q. 1, dub. 4, § 3, n. 11).

2. Wigandt, tr. 4, ex 2, *De pecc.*, n. 50.

3. Aut ergo manet talis complacentia post sufficientem deliberationem, et animadversionem periculi, et tunc est mortale (S. Ant., p. 2, tit. 5, c. i, § 5, in fin.).

4. Verum aliter dicendum de actionibus, quas eliciunt viri passionibus suis servientes, assueti ut ne quidem cogitent se non cogitare (Tom. II, *De pecc.*, c. iv, a. 1).

5. E contra si advertentia sit invincibilis in homine habente cogitationem habitualem debitam, excusat a peccato ea quæ ex illa fiunt contra legem; quia malitia actus tunc ne interpretative quidem est voluntaria (*De pecc.*, c. iv, q. 7).

tendraient que pour pécher mortellement, il suffit de l'advertance interprétative, est insoutenable : opinion qui consiste à dire qu'on est censé pouvoir et devoir s'abstenir d'une chose par cela seul, qu'on a la puissance physique et éloignée de s'apercevoir qu'elle est mauvaise : car autrement il s'ensuivrait que bien des gens pourraient se trouver coupables d'une multitude de péchés mortels sans en avoir jamais eu ni connaissance, ni scrupule. On dira peut-être que c'est en punition d'autres péchés, que Dieu ôte à l'homme, en pareil cas, la lumière qui lui donnerait connaissance de la malice renfermée dans de pareilles choses, si l'on n'avait déjà péché. Mais à cela je réponds qu'une telle soustraction de lumières pourra bien faire que l'on tombe dans des péchés connus comme péchés, mais qu'elle ne fera jamais que Dieu nous impute à péché des erreurs que nous ne savions nullement constituer pour nous des péchés. En outre, si l'on pouvait admettre l'opinion contraire, on pourrait admettre aussi qu'il ne suffirait pas pour agir licitement, d'avoir en sa faveur l'opinion la plus probable, supposée moins sûre, ni même probable au plus haut degré, fût-elle même moralement certaine : ce qui ne peut se dire, puisqu'Alexandre VIII a condamné cette proposition, qui est la troisième dans son décret, « qu'il n'est pas permis de suivre l'opinion même la plus probable entre toutes celles qui ne sont que probables [1] »

XXXI. Il me reste à répondre à de longues objections qui ont été faites ; mais pour y répondre, il me suffira de quelques mots. On objecte, en premier lieu, ce qui se lit dans la règle 13 du droit (*in* 6), que « l'ignorance du fait peut à la vérité excuser, mais non celle du droit [2] » Mais Silvius répond justement que la règle alléguée est valable pour les statuts judiciaires, comme l'explique la Glose, parce que, dans le for judiciaire, dès lors qu'une loi est promulguée, l'ignorance qui fait qu'on la transgresse d'ordinaire est présumée vincible, à moins qu'il n'y ait quelque raison qui fasse présumer le contraire, comme

1. Non licet sequi opinionem inter probabiles probabilissimam.
2. Ignorantia facti, non juris excusat.

il est dit dans le chap. *In tua, tit. Qui matrim. accus.*, etc. On objecte, en second lieu, que si l'on exigeait pour toutes sortes de péchés l'advertance actuelle, on devrait regarder comme innocents les juifs qui ont crucifié le Sauveur, les païens qui ont mis à mort les martyrs, et les hérétiques qui commettent tant de scélératesses. Mais je réponds ici en un mot, que l'ignorance de tous ceux-là est certainement une ignorance crasse, et que, par conséquent, toutes leurs fautes leur sont à bon droit imputées à péché. On objecte, en troisième lieu, qu'exiger l'advertance actuelle pour les péchés, c'est la même chose qu'admettre le péché philosophique comme exempt de toute faute théologique, opinion qui pourtant se trouve condamnée. Mais on répond à cela qu'à l'égard du péché philosophique (comme je le dirai bientôt n. 38), lors même qu'on ne pense pas offenser Dieu, on sait bien cependant que l'on offense la raison naturelle, et, par conséquent, l'auteur de la nature; mais si l'on ne s'aperçoit en rien de la malice de l'acte, on ne s'aperçoit pas non plus dès lors que l'on offense la raison.

XXXII. En second lieu, pour que le péché soit mortel, il faut qu'il s'y adjoigne le plein consentement de la volonté, comme l'enseignent d'un commun accord tous les docteurs catholiques, tels que Contenson, Tournely, Gonet, Wigandt, Gotti, Concina, Sanchez, les docteurs de Salamanque, Cardenas, etc. La raison en est que pour que le péché soit consommé, il faut que l'acte soit parfaitement volontaire, c'est-à-dire que la volonté y consente pleinement [1] La volonté peut, il est vrai, donner à une faute grave son consentement indirect, à savoir, quand elle veut la cause tout en prévoyant l'effet qui s'ensuivra, comme nous l'avons déjà dit un peu plus haut; mais cela s'entend du cas où il y a obligation d'empêcher l'effet, puisque, dans les cas où il n'y a pas une telle obligation, la personne, tout en posant la cause, ne sera point responsable de la malice de l'effet qui s'ensuivra, dès lors qu'elle

1. Cf. lib. V, n. 5.

se refuse positivement à le vouloir, bien qu'elle en ait le pressentiment.

XXXIII. Remarquons, en premier lieu, qu'à la suite de l'advertance de l'intellect, la volonté peut se porter vers l'objet peccamineux qui lui est proposé, de trois manières différentes : 1° en consentant positivement au péché ; 2° en résistant positivement ; 3° en ne consentant ni ne résistant, mais en demeurant neutre, *negative se habendo*. Ici on peut demander si l'on commet un péché grave en demeurant neutre, *negative se habendo*, et en ne résistant pas positivement aux mouvements de l'appétit sensuel vers un objet grièvement mauvais. Suivant l'opinion la plus vraie qu'ont adoptée Gerson, Sanchez, Castropolao, les docteurs de Salamanque, etc., à la suite de saint Thomas, il est vrai, généralement parlant, qu'on pèche alors, mais légèrement, et non mortellement, parce que le danger du consentement qui pourrait avoir lieu par suite de ce qu'on ne résiste pas, n'est pas prochain, mais seulement éloigné [1]

XXXIV Mais il en est autrement des délectations charnelles, auxquelles (suivant le sentiment commun des docteurs) nous sommes obligés, sous peine de péché grave, de résister positivement; parce que ces désirs, lorsqu'ils sont violents, peuvent facilement entraîner le consentement de la volonté, si elle ne résiste pas positivement [2]

XXXV En parlant du moyen pratique de résister à de telles tentations d'impureté, un auteur moderne dit que, pour atténuer les mouvements extérieurs et sensuels qu'elles causent, il est très-utile « vestibus tegere et comprimere partes commotas. » Quant aux moyens de préserver l'âme d'y donner son consentement, il est bon de recourir aux pensées pieuses, soit sur la Passion de Jésus-Christ, soit sur l'enfer, ou sur la mort, en pensant qu'elle peut survenir dans l'acte même du péché; et il sert beaucoup aussi de penser aux remords qui déchireront l'âme lorsqu'elle aura ainsi perdu la grâce de Dieu. Mais

1. *Ibid.*, n. 6. — 2. N. 7.

le moyen le plus infaillible, le moyen nécessaire, c'est de recourir à la prière, parce que (comme a dit Salomon) la chasteté ne s'obtient de Dieu que par la prière : «Et m'étant convaincu, disait-il, que je ne pourrais être continent, qu autant que Dieu m'en ferait la grâce, j'eus recours au Seigneur et je le priai, etc [1] Le confesseur doit avoir soin d'insinuer ces choses aux pénitents, spécialement à ceux qui sont sujets aux rechutes; qu'il n'agisse pas comme quelques-uns qui se contentent d'obtenir du pénitent la promesse qu'il ne retombera plus dans ces sortes de péchés, et qui, sans lui dire autre chose, lui donnent l'absolution. Il doit lui recommander, avant tout, par rapport à ces tentations honteuses, de former sans s'y arrêter la résolution de plutôt mourir que d'offenser Dieu; et puis aussitôt, d'invoquer à plusieurs reprises et avec confiance les saints noms de Jésus et de Marie, dont on implorera le secours. J'ai dit *sans s'y arrêter*, parce que tous les directeurs de conscience sont d'avis que, pour triompher de ces tentations charnelles, comme aussi de celles contre la foi, ou bien de les combattre, pour ainsi dire, de front en faisant des actes contraires de volonté, et de chercher des raisons pour se convaincre qu'on ne doit pas y consentir, on porte plutôt l'attention de l'esprit à d'autres pensées ; et quand les mouvements sont légers, on fera mieux de les mépriser, sans leur résister et sans en tenir compte [2]

XXXVI. Observons de plus qu'on n'est pas obligé de résister aux tentations ou aux mouvements charnels, lorsqu'il y a de justes motifs pour ne pas leur opposer de résistance positive : comme cela serait, si l'on avait l'expérience que ces mouvement prennent plus de force par la résistance qu'on y oppose, et qu'au contraire ils cessent quand on les méprise, ou bien si ces mouvements provenaient de quelque action nécessaire ou utile, comme d'entendre les confessions, ou de lire pour apprendre la morale ou la médecine, ou bien enfin d'attouchements nécessaires pour remédier à certains maux du corps,

1. Et ut scivi quod aliter non possem esse continens nisi Deus det, adii Dominum, et deprecatus sum, etc. (*Sap.* VIII, 21). — 2. Cf. lib. V, n. 8.

ou autres choses semblables. Car alors, comme l'enseignent tous les docteurs, nous ne sommes pas obligés de laisser là le travail pour mettre fin à ces mouvements involontaires, ni de leur résister positivement, quand bien même ils persisteraient, et il deviendrait beaucoup trop pénible de leur opposer toujours une résistance positive. Il suffira donc alors, au moins pour une conscience timorée, de s'attacher à ne pas consentir: et cette attention sera pour cette personne une résistance suffisante; ainsi pensent Toledo, Gaëtan, Layman, Tournely, Azor, Sanchez, Lacroix, etc. [1]

XXXVII. Remarquons, en second lieu, que, quant aux péchés d'omission, ils exigent toujours un acte positif et délibéré de la volonté qui consente à l'omission de l'œuvre commandée, ainsi que l'enseignent Gonet, Filliuccio, et les docteurs de Salamanque, quoi qu'en disent quelques autres. Observons de plus, que les péchés d'omission qui proviennent de quelque cause antécédente, ne sont pas censés se commettre au moment où le précepte est omis, mais à partir du temps où la cause en a été posée, comme le disent avec raison Sanchez, Bonacina, Becan, Filliuccio, etc., contre d'autres; ainsi celui qui pose la cause dont il prévoit en même temps l'effet, comme, par exemple, celui qui s'enivre en prévoyant que cela lui fera manquer la messe, quand bien même il arriverait qu'ensuite il entendît la messe, n'en devrait pas moins se confesser du péché d'omission auquel il aurait consenti, par là même qu'il en aurait posé la cause en se plongeant dans l'ivresse [2] Toutefois, si quelque censure était attachée au péché consommé dont on aurait posé la cause, et que la personne se rétractât avant l'effet accompli, on serait à la vérité coupable de l'effet prévu, comme nous le supposons, mais on n'encourrait pas pour cela la censure; parce que toute censure exige la contumace dans l'acte même où le péché est consommé. Autre cas : si quelqu'un omettait la messe pour aller à la chasse ou pour jouer, il lui suffirait de se confesser d'avoir manqué la messe,

1. Cf. n. 9. — 2. Cf. lib. V, n. 10, à ces mots *Not.* 3.

parce que le jeu et la chasse ne seraient pour lui des péchés graves, qu'en tant qu'ils seraient la cause de son omission [1].

XXXVIII. Notons ici, en troisième lieu, la proposition qui disait que *le péché philosophique* (c'est-à-dire le péché qu'on commettrait en le sachant bien contraire à la raison, mais sans le savoir contraire à la loi divine, ou y penser du moins) n'était pas un péché mortel et ne méritait pas les peines éternelles. En voici le texte[2] : « Le péché philosophique, quelque grave qu'il puisse être, étant commis par celui, ou qui n'a pas la connaissance de Dieu, ou qui ne pense pas actuellement à lui, est un péché grave, sans doute, mais non pas une offense faite à Dieu, ni un péché mortel qui rompe l'amitié de Dieu, ou qui mérite une peine éternelle. » C'est avec justice que cette proposition a été condamnée par Alexandre VIII, parce que celui qui sait que ce qu'il fait est contraire à la nature raisonnable, sait au moins, par là même, qu'il offense l'auteur de la nature, c'est-à-dire Dieu même.

§ II.

Des péchés en particulier, de désir, de complaisance et de délectation morose.

39. Désir, joie et délectation. — 40. Si, en matière de délectation on doit expliquer l'espèce. — 41. Délectations en fait d'actions ou de pensées mauvaises, etc. — 42. Si le désir d'un mal peut être licite. — 43. Délectations et désirs des fiancés, etc., des époux, etc. — 44. Délectation en une chose mauvaise pour le bon effet qui en résulterait. — 45. Dans le dommage qu'on porterait à autrui pour une bonne fin. — 46. Des délectations qui auraient pour objet des choses défendues par quelque loi positive.

XXXIX. Entre les pensées mauvaises, nous devons distinguer le désir, la joie (ou la complaisance) et la délectation morose. Le *désir* se rapporte à l'avenir, et a lieu lorsque l'on souhaite délibérément de faire une action mauvaise; il est *efficace*, lorsque l'on se propose de le mettre à exécution, et *inefficace* quand on consent à l'intention de le mettre à exécu-

1. Cf. n. 10, v. n. 11.
2. Peccatum philosophicum, quantumvis grave in illo qui vel Deum ignorat, vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque æterna pœna dignum.

tion, s'il y avait possibilité, en disant, par exemple : *Si je pouvais m'emparer des trésors d'une église, je m'en emparerais.* La joie regarde le temps passé, et a lieu lorsque l'homme se complaît dans le souvenir du mal qu'il a fait. La *délectation morose*, enfin, regarde le temps présent, et a lieu lorsque la personne se figure la consommation réelle du péché, et se délecte comme si elle l'exécutait dans le moment même. On l'appelle morose, non qu'il soit besoin de beaucoup de temps pour constituer ce péché, puisqu'il peut se commettre en un moment; mais à cause de l'acte délibéré qui fait que la volonté s'y arrête (*a*) [1]

XL. Cela posé, notons en premier lieu, que comme le désir ou la complaisance comprennent toute la malice et toutes les espèces (ou particularités) de l'objet, comme par exemple si quelqu'un *cupit cum alia coire, vel sibi complacet de copula habita cum illa*, il faut expliquer la qualité de la femme, si elle était mariée, ou si elle avait fait vœu de chasteté. Et c'est justement que les théologiens de Salamanque [2], Lugo, Castropalao, etc., enseignent pour cette raison que si quelqu'un se vante d'un péché commis, il doit expliquer en confession toutes les particularités de ce péché; parce qu'ordinairement, lorsqu'on se vante ainsi, on ajoute à la malice de la jactance celle de la complaisance dans le péché dont on s'est rendu coupable [3] Doit-on dire la même chose de la *délectation morose*? c'est une question. Quelques docteurs l'affirment, entre autres Cajetan, Lessius, Sanchez, etc. D'autres le nient, entre autres Azor, Lugo, Bonacina, Laymann, Coninch, Castropalao; et ceux-ci prétendent que si quelqu'un se délecte dans la pensée de l'acte charnel qui aurait pour objet une femme mariée, non parce qu'elle est mariée, mais parce qu'elle est belle, alors il ne commet pas un adultère, puisque la cir-

1. Cf. lib. V, n. 15. — 2. TRAC. 20, c. 3, n. 66 et 67. — 3. Cf. lib. V, n. 26.

(*a*) Pour bien comprendre ce que dit ici l'auteur, il ne faut pas attacher à ce mot *morose* joint au substantif *délectation* le même sens que ce mot tout seul a dans notre langue, où il est synonyme de *chagrin* ou *fâcheux*, mais dans le sens du mot latin, *mora*, c'est-à-dire *arrêt* ou *retard*, dont il est dérivé.

(*L'éditeur.*)

constance de l'adultère n'entre pour rien dans la délectation, comme elle entrerait dans le désir et dans la complaisance, qui, comme nous l'avons dit, embrassent tout l'objet. Cette opinion, spéculativement parlant, est très-probable; mais dans la pratique, je dis avec Holzmann qu'on doit sans contredit, en s'accusant d'une délectation morose, expliquer toutes les circonstances de ce qui en a fait l'objet, puisqu'il y a au moins un danger très-prochain de s'abandonner au désir dépravé de pécher avec une telle personne [1]

XLI. Notons en deuxième lieu, qu'autre est la délectation *de malo*, dans le mal auquel on pense, tellement que l'acte même coupable en soit l'objet, et cette délectation, sans aucun doute, serait grièvement coupable, si l'acte lui-même devait constituer un péché grave; autre est la délectation dans la pensée d'un acte de cette espèce, *de cogitatione operis mali*, en sorte que ce ne soit pas l'acte lui-même qui en soit l'objet, mais seulement la pensée de cet acte; comme par exemple, quand quelqu'un a pour matière de ses lectures des choses honteuses, et qu'il ne se délecte pas dans ces choses mêmes, mais dans leur lecture. Cette délectation néanmoins peut aussi être une faute grave, quand il y a danger prochain de consentement; mais quand le danger n'est pas prochain, il n'y a que faute vénielle; et même cette délectation sera exempte de toute faute, si l'on a de justes motifs pour faire de ces lectures ou pour penser à ces sortes de matières, comme d'étudier, ou de pratiquer la médecine, ou d'entendre les confessions. C'est la doctrine de saint Thomas [2] et de saint Antonin, de Sanchez, de Bonacina, des docteurs de Salamanque et des autres communément [3]

XLII. On demande, en premier lieu, s'il y a péché grave pour celui qui désire un objet mortellement mauvais, mais sous la condition que la chose fût licite. Dans les choses prohibées par la loi positive, il est certain qu'il n'y a pas péché; mais il y a doute à l'égard des choses prohibées par la loi naturelle.

1. *Ibid.*, n. 5. — 2. 1-2, q. 74, a. 8. — 3. Cf. lib. V, n. 17.

Dans ce cas, on doit distinguer : si la condition détruit la malice de l'objet, par exemple, lorsque quelqu'un dit : *Si Dieu me le permettait, je voudrais prendre le cheval de Titius*, il ne pécherait pas, au moins grièvement. Mais il en serait autrement, si la condition n'empêchait pas la chose d'être mauvaise ; par exemple, si l'on disait : Je pécherais, s'il n'y avait pas d'enfer ; je tuerais un tel, s'il n'était pas prêtre : en tout cas semblable il y aurait péché. Et Sanchez, Laymann, Azor, ont raison de dire la même chose de celui qui dirait en lui-même : Si ce n'était pas un péché, je me vengerais, je blasphémerais, etc., parce que ces choses étant intrinsèquement mauvaises, on ne peut pas les séparer de leur malice. Bien que Suarez, Bonacina, Castropalao, Vasquez, Valentia, les docteurs de Salamanque, Cajetan, et d'autres, disent avec probabilité que si quelqu'un désire une chose mauvaise sous la condition qu'elle ne soit pas mauvaise, il n'a pas véritablement ce désir, mais fait voir seulement le penchant qu'il a pour son objet, ce qui ne va pas jusqu'au péché mortel ; cependant, si l'on formait le désir absolu que la chose ne fût pas prohibée, quoiqu'elle fût intrinsèquement mauvaise, on ne pourrait être excusé de péché mortel, puisque c'est quelque chose de mauvais en soi que de vouloir intervertir l'ordre et la loi de la nature, comme le soutiennent avec raison les théologiens de Salamanque, ainsi que d'autres docteurs [1].

XLIII. On demande, en deuxième lieu, si un fiancé peut se délecter *de congressu cum sponsa*, supposé dans sa pensée qu'elle soit déjà sa femme, ou en pensant au temps où elle le sera. Quelques docteurs l'affirment absolument ; d'autres le disent permis, pourvu que la délectation n'affecte que l'appétit raisonnable sans aucun danger pour l'appétit sensuel d'en être affecté, c'est-à-dire *sine commotione spirituum*. Pour moi, je dirai avec Sanchez, Suarez, Laymann, Azor, les docteurs de Salamanque, Holzmann, Roncaglia, Lacroix, etc., qu'on ne doit admettre ni l'un ni l'autre, parce que la

1. Cf. lib. V, n. 13, v. *Quærit.*

délectation rend l'objet présent, et que l'objet rendu ainsi présent se trouvant séparé des conditions qui le légitimeraient, il est alors certainement mauvais, et par conséquent la délectation qu'on y goûterait aurait pour objet une chose mauvaise ; et bien que le consentement soit conditionnel par rapport à l'objet, il n'en est pas moins absolu par rapport à la délectation. Il en est autrement, dit Roncaglia, lorsque le fiancé désire simplement la consommation de l'acte à venir avec sa fiancée pour le temps où elle sera sa femme ; parce qu'alors il désire une chose pour un temps où elle sera vraiment légitime. Mais, malgré tous ces raisonnements, j'ajoute que dans le cas de désirs semblables, lorsque la personne s'entretient de ces pensées, il y a grand danger pour elle dans la délectation présente ; c'est pourquoi le confesseur doit défendre entièrement aux fiancés de s'arrêter à de tels désirs. Par contre, ce n'est pas une faute grave pour le mari *se delectari de copula habita vel habenda cum sua uxore absente*, quoi qu'en disent les docteurs de Salamanque et Roncaglia, qui l'admettent pour le cas *si delectatio habeatur cum commotione spirituum* ; puisque tant que *periculum pollutionis abest*, le mariage rend légitimes les attouchements même impudiques pratiqués entre époux (attouchements qui sans aucun doute ne peuvent avoir lieu sans commotion, et que cependant ces mêmes docteurs ne les regardent pas comme péchés graves) ; le mariage rend donc aussi licite en elle-même la délectation dans la pensée *copulæ* ; et c'est l'opinion de saint Antonin, de Cajetan, de Coninch, de Vasquez, de Lacroix, de Suarez, de Gerson, de Laymann, etc. Saint Thomas l'enseigne de même expressément dans le passage suivant, où il dit que, de même que le commerce charnel n'est pas un péché mortel entre époux, et en est un au contraire entre personnes non mariées, ainsi en est-il de la délectation et du consentement qu'on y donne, car il ne peut pas y avoir un péché plus grand à consentir à la délectation, qu'à consentir à l'acte même [1]. Il est vrai que saint Thomas n'ex-

1. Sicut carnalis commixtio non est peccatum mortale conjugato, est autem mortale non conjugato ; similis etiam differentia est de delectatione, et de con-

plique pas si la délectation a lieu ou non avec commotion des esprits; mais il est ordinaire de supposer que celui qui, de propos délibéré, se délecte à la pensée d'une chose de cette espèce, en ressent une commotion semblable. Au surplus, il est à propos que le confesseur exhorte en toutes manières les époux à s'abstenir d'une telle délectation dans l'absence de leur conjoint, à cause du danger de pollution qui peut en résulter.

XLIV On demande, en troisième lieu, s'il est permis de se délecter d'une chose intrinsèquement mauvaise, pour le bon effet qui en est résulté. Il faut distinguer : si la chose est formellement mauvaise, c'est-à-dire si elle a été accomplie coupablement, de l'avis de tous les docteurs il est certainement défendu de s'en réjouir. Si au contraire elle a été faite sans péché, quelques docteurs admettent qu'on peut s'en réjouir, comme ayant produit un bon effet; mais je dirai avec Sanchez, Laymann, Lacroix, les docteurs de Salamanque, Roncaglia, etc., qu'une telle délectation est toujours illicite ; parce que, quand bien même il n'y aurait pas eu de péché dans l'action, néanmoins elle est toujours objectivement mauvaise. Et c'est de quoi il semble qu'on ne saurait plus douter, depuis que la proposition suivante a été condamnée par Innocent XI : « Il est permis à un fils de se réjouir du parricide commis par lui-même dans l'ivresse sur la personne de son père, à cause des grandes richesses qui lui en reviennent par héritage [1] » Et l'on n'a point à opposer ici ce que dit saint Thomas [2], que si l'on se réjouit d'une pollution nocturne comme ayant eu pour effet de décharger la nature, on ne croit pas qu'il y ait péché en cela [3], puisqu'on doit l'entendre d'une pollution purement naturelle, qui provient du besoin qu'a la nature de se

sensu in delectationem; non enim potest esse gravius peccatum consensus in delectationem, quam consensus in actum.

1. Licitum est filio gaudere de parricidio parentis a se in ebrietate perpetrato propter ingentes divitias inde ex hæreditate consecutas.

2. In IV, dist. 9, q. I, ad 5.

3. Si autem placet (nocturna pollutio, dont il parle), ut naturæ exoneratio peccatum non creditur.

décharger [1], ce qui n'étant pas objectivement mauvais, rend licite la délectation qu'on éprouve de ce que la nature se trouve déchargée par ce moyen [2]. Par contre, il est permis, à considérer la chose en elle-même, de se réjouir, non de la chose coupable, mais du bon effet qui a été produit, comme *de exoneratione ob pollutionem habita*, ou de l'acquisition d'un héritage par suite d'un homicide; j'ai dit (considéré en soi-même), parce que la simple délectation de l'effet qui s'en est suivie n'est pas non plus exempte de danger, comme le reconnaissent les théologiens de Salamanque et Roncaglia [3]

XLV On demande, en quatrième lieu, s'il est permis de se réjouir ou de désirer pour une bonne fin qu'il arrive du mal à autrui. Avant toute réponse directe, rappelons à notre mémoire les deux propositions suivantes condamnées par Innocent XI : « 13. Vous pouvez sans péché mortel, si vous le faites avec la modération requise, vous attrister de ce que quelqu'un continue de vivre, et vous réjouir de sa mort naturelle, la demander même et la désirer intérieurement, sans rien faire qui tende à ce but, non que la personne vous déplaise, mais pour quelque avantage temporel qui pourra vous en revenir [4]. — 14. Il est permis de désirer en termes absolus la mort de son père, en tant seulement qu'on en retirera quelque bien, comme serait, par exemple, un riche héritage [5] » Ces propositions ont été justement condamnées, parce que, suivant l'ordre de la charité, nous devons préférer la vie de notre prochain à tous nos avantages temporels. Par contre, il est bien permis de se réjouir et de former le désir du mal temporel d'autrui dans l'intérêt du bien commun, ou de celui d'un innocent, ou du prochain lui-même. C'est ce qu'enseignent Toledo,

1. De pollutione pure naturali, quæ provenit a natura se exonerante.

2. Licet delectari de exoneratione ob eam obtenta. — 3. Cf. lib. V, n. 20.

4. Si cum debita moderatione facies, potes absque peccato mortali de vita alicujus tristari, et de illius morte naturali gaudere, illam inefficaci affectu petere, et desiderare : non quidem ex displicentia personæ, sed ob aliquod temporale emolumentum.

5. Licitum est absoluto desiderio cupere mortem patris, sed ut bonum cupientis; quia nimirum obventura est pinguis hæreditas.

Navarre, Bonacina, les docteurs de Salamanque, Roncaglia, etc., à la suite de saint Thomas qui a dit : « On peut, sans blesser la charité, souhaiter pour quelqu'un un mal temporel, et s'en réjouir, en tant que ce sera un empêchement aux maux dont autrement seraient menacés, soit un autre individu, soit toute une communauté, soit l'Eglise [1] » Ainsi, il est bien permis (toujours néanmoins, pourvu qu'on ne s'écarte pas de l'ordre de la charité) de former le désir et de se réjouir de la maladie, et même de la mort d'un impie, pour que cela serve d'exemple aux autres, ou afin qu'il cesse lui-même de donner du scandale, ou de causer tout autre dommage spirituel. Il est de même permis de se réjouir du mal temporel d'un particulier, comme ayant pour effet d'empêcher un mal commun. Les théologiens de Salamanque et Roncaglia disent aussi qu'un père peut désirer la mort de son fils, s'il a quelque raison de craindre que ce fils ne déshonore sa famille ; mais il me paraît bien difficile qu'un tel désir puisse jamais être légitime. Soto, Castropalao, Potestà, Trullench, Grenade, Viva, (contre les docteurs de Salamanque et Navarre) admettent que l'on peut se désirer la mort à soi-même, quand on la juge moins dure à supporter que sa propre vie, soit pour cause d'infirmité, ou de pauvreté, ou d'autres tribulations que l'on a actuellement à souffrir. Ce sentiment ne me paraît pas improbable ; comme au contraire, je regarde avec Roncaglia et les docteurs de Salamanque, comme improbable l'opinion d'Azor et de Bonacina, qu'il soit permis à une mère de désirer la mort de sa fille, parce que celle-ci ne peut pas se marier pour cause de difformité ou de pauvreté, ou bien parce que la mère est maltraitée par son mari au sujet de sa fille.

XLVI. La délectation à l'égard des choses défendues seulement par les lois positives, comme de se délecter un jour de jeûne en pensant à la viande ou à autres choses semblables, est toujours permise, ou du moins ce n'est pas une faute

1. Potest aliquis salva charitate optare malum temporale alicui, et gaudere, in quantum est impedimentum malorum alterius, vel communitatis, vel Ecclesiæ. In IV *Sent.*, dist. 30, q. 1, art. 1, ad 4.

grave. Par contre, s'il arrive à quelqu'un par oubli de manger de la viande un jour de jeûne, il ne lui est pas permis de s'en réjouir.

§ III.

Distinction des péchés, 1° quant à l'espèce, 2° quant au nombre.

47. et 48. De la distinction spécifique. — 49. De la distinction numérique, et du principe à suivre pour reconnaître une multiplicité d'actes. — De 50 à 53. En ce qui concerne les actes internes. — 54 et 55. En ce qui concerne les actes externes. — 56 et 57. II. Du principe à suivre pour reconnaître qu'il y a diversité entre les objets.

XLVII. Et d'abord, quant à l'espèce, on demande de quel principe se tire la distinction spécifique des péchés. Saint Thomas enseigne qu'elle se tire de la diversité d'espèce et de leurs objets; par contre, Scot soutient qu'elle se tire plutôt de leur opposition à des vertus différentes. Ces deux opinions sont probables ; mais la seconde, comme le reconnaît Tapia, quoique thomiste, donne plus de facilité pour distinguer les espèces entre les péchés ; en partant donc de là, nous disons que la distinction des espèces se tire de deux sources : d'abord de leur opposition à des vertus différentes, comme nous l'avons déjà dit : mais comme il y a des péchés qui, quoique différents les uns des autres, sont en opposition avec la même vertu, comme le parjure et le blasphème, qui sont opposés tous deux à la religion, pour cela nous dirons qu'un autre principe de distinction spécifique, c'est la différence de manières dont les péchés sont en opposition avec la même vertu. Ceci ne s'applique néanmoins qu'aux péchés de commission : car, pour les péchés d'omission, on ne les distingue, quant à l'espèce, que par les objets qui ont été omis ; comme, par exemple, l'omission de la messe et celle du jeûne sont toutes deux contraires à l'obéissance due à l'Eglise, et cependant ces deux omissions sont d'espèces différentes, en tant que leurs objets sont d'espèces diverses [1]

1. Cf. lib. V, n. 30.

XLVIII. On demande, en second lieu, si un péché plus léger par son objet, *ex objecto*, peut en raison de quelques circonstances excéder la grièveté d'un péché d'une espèce supérieure. Vasquez et Durand le nient ; mais le commun des théologiens, tels que Suarez, Castropalao et les docteurs de Salamanque, l'affirment à la suite de saint Thomas [1], en considérant la chose non physiquement, mais moralement ; et en conséquence le saint docteur dit que la bestialité est un péché plus grave que le parjure [2] De là on doit conclure que la règle de discerner les espèces par l'opposition des péchés aux vertus, n'a pas d'application, lorsqu'il s'agit de comparer un péché très-grave contre une vertu, avec un péché très-léger contre une autre vertu [3]

XLIX. En second lieu, quant au nombre des péchés, nous disons que la distinction numérique se tire pareillement de deux sources : d'abord, de la multiplicité des actes moralement interrompus ; ensuite, de la diversité des objets considérés dans leur entier. (Quelques docteurs révoquent en doute cette autre source de distinction, mais je parle suivant mon opinion que je développerai à la fin de ce paragraphe au n. 56). Et pour parler d'abord de la première source, si nous voulons connaître quand les actes de la volonté humaine sont moralement interrompus, ou non, nous avons besoin de faire plusieurs distinctions.

L. Premièrement, il faut distinguer entre les actes *internes*, et les actes *externes* ; ensuite, en ce qui concerne les actes internes, on doit encore distinguer entre les péchés internes, dits de pensées, qui s'accomplissent intérieurement, comme sont les haines, les hérésies, les mauvais désirs, les délectations moroses, et autres choses semblables ; et les péchés externes dits de paroles et d'actions, qui s'accomplissent au dehors, comme les blasphèmes, les vols, etc. Cela posé, nous disons que les actes internes, ou péchés de pensées, tels que les haines, les désirs, etc., se multiplient par leur inter-

1. 2-2, q. 10, a. 3, ad 1. — 2. 2 2, q. 144, a. 5. — 3. Cf. lib. V, n. 33 et 34.

ruption. Ainsi il y a autant de péchés que d'actes consentis par la volonté, comme le disent communément Suarez, Azor, Castropalao, Vasquez, Bonacina, les docteurs de Salamanque, Tournely, Concina et autres, contre Cano et de Lugo, qui prétendent que de tels actes ne sont pas interrompus par le sommeil ou les distractions, mais seulement par une volonté contraire. Mais je ne regarde pas cette opinion comme suffisamment probable ; et je dis par conséquent que le pénitent est obligé de détailler le nombre de ses actes consentis, s'il le peut ; ou s'il ne le peut pas, il doit au moins déclarer le temps pendant lequel ils ont été répétés, et si les interruptions, outre les interruptions ordinaires causées par le sommeil, etc., ont été rares ou fréquentes. Si cependant ces actes procédaient d'un même mouvement de passion, Lugo, Viva et Tambourin pensent, et ce sentiment paraît probable, que tous ces actes, bien que séparés par quelque intervalle pourvu qu'il soit court, constituent un seul péché [1]

LI. Quant aux actes internes qui ont pour objet des péchés externes à commettre, soit de paroles, soit d'actions, comme une médisance, un homicide, etc., ils peuvent être interrompus de deux manières : 1° par la rétractation qu'en ferait la volonté ; 2° par la cessation volontaire, c'est-à-dire si la personne renonce librement au mal qu'elle s'était proposé de faire ; puisque si, après avoir abandonné volontairement son dessein, elle le reprend de nouveau, alors elle commet un nouveau péché.

LII. Ainsi il est certain, d'après tous les docteurs, que la rétractation ou la cessation volontaire interrompent les actes internes ayant pour objet des péchés externes ; mais on demande si toute interruption ordinaire produit une interruption morale dans le mauvais propos ayant pour objet un péché externe. Quelques docteurs l'affirment, comme Vasquez, Henno, Diana, et leur opinion est assez probable. Mais il y a plus de probabilité dans celle que soutiennent les docteurs de Salamanque, Viva, Roncaglia et Concina, savoir, que si le propos de mal faire

1. Cf. lib. V, n. 57.

ne dure que peu de temps, les actes répétés dans ce même intervalle ne comportent pas d'interruption morale ; mais qu'il y a interruption, si le temps est long. Je regarde comme improbable l'opinion d'autres docteurs qui prétendent que, quelle que soit la durée du temps, il n'y a pas interruption morale dans les actes. Quant au temps que l'on peut accorder en cette matière, Roncaglia pense qu'il suffit de deux jours, d'autres admettent quatre ou cinq jours ; pour moi, je pense que le même acte de mauvais propos peut bien durer deux ou trois jours, mais pas davantage ; car je pense que l'impulsion d'un désir ou d'une passion, ordinairement parlant, peut durer difficilement plus de deux ou trois jours. Je dis en conséquence, que si la mauvaise intention précède l'acte seulement de deux ou trois jours, on peut bien la compter comme ne faisant qu'un même péché avec l'acte extérieur consommé ; mais si la personne persévère dans sa mauvaise intention pendant plus de trois jours, elle doit en déclarer le temps ; et alors le confesseur prendra *in confuso* le nombre des actes interrompus pendant ce temps par le sommeil, les distractions, etc., autant qu'il lui sera possible devant Dieu ; et alors il fera usage de la première opinion, que nous avons dit être celle de Vasquez, savoir, que le moindre intervalle de temps suffit pour interrompre (moralement) les actes internes [1]

LIII. Remarquons néanmoins que cela n a pas lieu quand les actes de la volonté, qui procèdent d'une première mauvaise intention, persistent dans quelque effet, qui concourt à consommer le même péché extérieur ; parce qu'alors, tant que dure la mauvaise intention, ces actes constituent un seul péché. Ainsi, par exemple, si quelqu'un se propose de tuer son ennemi, et que dans ce but il prépare ses armes, lui tende des embûches et ensuite le tue, il ne commet qu'un seul péché, quand même il aurait répété pendant plusieurs jours ses actes de mauvais propos : tous les docteurs s'accordent sur ce point avec saint Thomas [2] De même encore un voleur ne commet

1. Cf. lib. V, n. 39. — 2. In. II, dist. 42, q. 1, a. 2.

qu'un seul péché, s'il persiste toujours (même longtemps) dans l'intention qu'il a conçue dès le principe, de ne pas faire de restitution, parce que cette persistance volontaire, et qui n'a jamais été rétractée, fait durer virtuellement la première volonté, comme l'enseignent avec beaucoup de probabilité Navarre, Lugo, Sairo, Trullench, Roncaglia, Diana, Malder, les docteurs de Salamanque et d'autres encore, contrairement à Suarez, à Bonacina, etc. Cependant Diana fait remarquer avec raison que si à une certaine époque le voleur se trouve dans l'impuissance de restituer, et qu'à une autre où il en a la faculté, il ne restitue pas, il commet dans ce cas un nouveau péché, parce qu'alors, pendant qu'il était dans l'impuissance de restituer, la volonté de ne pas restituer n'a pas persévéré réellement.

LIV Voilà ce qui concerne les actes internes ayant pour but des péchés externes. Quant aux actes externes des mêmes péchés, ceux-ci sont interrompus moralement quand ils ne se rapportent pas à quelque acte complet; par exemple, si quelqu'un a frappé plusieurs fois son ennemi, mais sans avoir eu l'intention de le tuer, alors tous ces coups sont autant de péchés distincts, parce que chaque acte a sa malice complète et distincte. *Idem dicendum de tactibus turpibus adhibitis sine animo coeundi.* D'un autre côté, remarquons aussi que les actes externes peuvent se réduire à un seul et ne former qu'un seul péché de deux manières : 1° s'ils procèdent de la même impulsion, comme lorsque quelqu'un, par la même impulsion, blasphème plusieurs fois successivement pendant le même temps, *tangit turpiter*, injurie, frappe ou calomnie; c'est la doctrine commune enseignée par Navarre, Lessius, Castropalao, Bonacina, Concina, Viva et les docteurs de Salamanque; 2° si les actes externes se rapportent moralement à consommer le même péché, comme de prendre des armes, de chercher à surprendre son ennemi et de le tuer ensuite. *Item si quis ad copulam consummandam præmittit verba, oscula,* etc. Dans ce cas on ne doit déclarer que l'homicide ou la fornication. *An autem explicandi sint tactus statim copulam subse-*

quentes? Respondetur negative, semper ac tactus (et idem est de complacentia, quæ habetur de copula) statim post copulam habeantur, et non dirigantur ad novam copulam consummandam, quia tunc verosimiliter tactus illi adhibentur ad primæ copulæ complementum [1] Il faut remarquer ici avec le père Viva, qui le donne pour l'opinion commune, que tous les moyens externes employés pour consommer le péché, comme sont les actions et les paroles obscènes, l'acte de se mettre en marche, ou d'entrer dans une maison de débauche, l'apprêt des armes pour assouvir une vengeance, et autres choses semblables, doivent toutes s'expliquer en confession comme autant de péchés numériquement distincts, quand le péché n'a pas été consommé, parce que toutes ces actions, qui ont été exécutées extérieurement, portent l'empreinte de la malice d'une mauvaise intention [2]

LV Mais si quelqu'un ayant l'intention de dérober cent écus, commettait ce vol en cent fois distinctes, commettrait-il plusieurs péchés? Lacroix prétend qu'il en commettrait cent, parce que chaque vol particulier a sa malice particulière; mais Holzmann pense avec probabilité qu'il lui suffit de se confesser du vol des cent écus comme d'un seul péché, parce que tous les autres actes ont servi à compléter le vol résolu; mais s'il n'avait pas cette intention d'en dérober cent en totalité, il devrait certainement expliquer distinctement tous les vols considérables qu'il aurait commis [3]

LVI. Nous avons parlé jusqu'à présent du premier principe de la distinction numérique des actes; parlons maintenant du second, qui est la diversité des objets pris dans tout leur ensemble. Du reste, c'est une question entre les docteurs de savoir si c'est là véritablement un principe de multiplicité pour les péchés; par exemple, si celui qui tue d'un seul coup plusieurs personnes commet plusieurs péchés par cette seule action. Les uns le nient, comme Suarez, Lugo, Laymann, Anaclet, Viva, etc. Pour moi, je crois devoir l'affirmer avec Azor,

1. Cf. lib. V, n. 41. — 2. Cf. lib. V, n. 42. — 3. N. 44.

Tournely, Concina, les docteurs de Salamanque, Diana, Lacroix, Holzmann, d'accord avec l'opinion la plus commune, parce que le même acte pouvant renfermer plusieurs malices d'espèces distinctes, peut aussi renfermer par là même plusieurs péchés numériquement distincts; et cela, quand même ce serait en violant la même vertu, comme dans le cas où un homme marié commettrait l'adultère avec une femme mariée. Je dis en conséquence 1° que celui-là commet plusieurs péchés à la fois, qui tue plusieurs personnes d'un seul coup, ou qui par un seul discours cause du scandale à plusieurs, ou qui par une seule calomnie diffame plusieurs familles; 2° qu'il en est de même de celui qui vole en une seule fois plusieurs personnes; mais cela ne s'entend pas du cas où quelqu'un volerait les biens d'un monastère ou d'un chapitre, parce que de tels biens appartiennent à la communauté, et non à chacun de ses membres en particulier; 3° de celui qui par un seul acte de sa volonté se propose d'omettre, pendant plusieurs jours, l'office ou le jeûne, ou qui souhaite du mal à plusieurs personnes, *vel optat ad plures fœminas accedere, aut pluries ad eamdem, fortius si pluries successive cum aliqua rem habet* [1]

LVII. D'un autre côté, si quelqu'un nie plusieurs articles de foi, il commet en cela un seul péché, parce que l'objet de la foi étant unique, c'est-à-dire la vérité de Dieu révélateur, celui qui nie un seul article est impie, tout aussi bien que celui qui les nie tous. De même, celui qui diffame son prochain devant plusieurs personnes (suivant Azor, Molina, Lugo, etc., contre Lacroix) commet un seul péché, parce que, de l'aveu de tous, le droit à la réputation est unique. En outre, celui qui souhaite divers maux à son ennemi, par exemple, l'infamie, la mort, etc., mais qui se les représente sous un seul et même point de vue, c'est-à-dire comme moyens de procurer sa ruine, ne commet en cela qu'un seul péché, suivant Gaëtan, Lugo, Valentia, Bonacina, Lacroix, et il lui suffira de dire en confession : J'ai souhaité un grand mal à mon prochain. Mais

1. Cf. lib. V, n. 46.

celui qui a désiré efficacement de causer divers dommages à son ennemi, ou bien qui a souhaité spécifiquement en particulier que chacun de ces dommages lui arrive, doit alors tout déclarer distinctement, parce que ce sont alors des péchés distincts [1] Viva, Lugo, les docteurs de Salamanque, et d'autres encore, disent qu'un confesseur qui, étant en état de péché mortel, absout successivement plusieurs personnes, commet un seul sacrilége; mais pour nous, nous croyons devoir soutenir avec Bonacina, Escobar, Concina, Tournely et Lacroix, qu'il commet autant de sacriléges qu'il a absous de personnes, parce que chaque absolution est un sacrement distinct. Il en est autrement, suivant l'opinion probable de Filliucio, Viva, Busembaum et d'autres, à l'égard du prêtre qui, étant en état de péché, donne la communion à plusieurs personnes (ensemble); parce qu'alors il n'y a qu'un même exercice du ministère sacré et un même banquet eucharistique. Quant au nombre de péchés que peut commettre le prêtre qui célèbre la messe sans être en état de grâce, voyez ce qui sera dit quand nous parlerons de l'Eucharistie.

§ IV

Du péché mortel, et du péché véniel.

58. Effet du péché, soit mortel, soit véniel. — 59. En combien de manières le péché mortel peut devenir véniel. — 60. En combien de manières le péché véniel peut devenir mortel. — 61. Cas où l'on serait en danger probable de pécher mortellement.

LVIII. Le péché *mortel* est celui qui prive de la grâce divine, qui est la vie de l'âme, et c'est pour cela qu'on l'appelle *mortel.* Le péché véniel est celui qui ne prive pas de la grâce, mais qui diminue l'amour, non pas de Dieu à notre égard, mais de nous à l'égard de Dieu. Saint Antonin recommande aux confesseurs de ne taxer aucune action de faute grave, à moins qu'ils n'aient pour le faire l'autorité expresse des Ecritures sacrées, ou des canons, ou d'une déclaration de l'Eglise,

1. Cf. lib. II, n. 30, v. I, *In confess.*, et lib. V, n. 30, q. 5.

ou une raison évidente [1] C'est en conséquence de ce principe que le même saint dit, en s'étayant de l'autorité de saint Thomas, que ceux qui taxent facilement les fautes qu'on leur accuse de péchés mortels, en faussant de cette manière la conscience de leurs pénitents, sans avoir à l'appui de leurs décisions la certitude qu'on vient de dire, se mettent eux-mêmes en grand danger de pécher [2]

LIX. On demande en premier lieu de combien de manières le péché mortel de sa nature peut devenir véniel. Trois choses sont nécessaires pour faire un péché mortel : 1° la grièveté de la matière; 2° la pleine advertance de l'esprit, et 3° le parfait consentement de la volonté. Donc le péché mortel peut devenir véniel à trois titres différents. I. Quant à la matière, sa grièveté doit être pesée non-seulement en elle-même, mais aussi avec les circonstances de l'action, dans tout son ensemble, y compris la fin qu'on s'est proposée. Par conséquent il n'y a point lieu à légèreté de matière, là où sa légèreté abstraite ne diminue en rien l'offense, comme dans le péché d'infidélité, ou de simonie, ou de parjure, ou quand il s'agit du péché honteux, etc. Remarquons en outre que des matières légères répétées finissent par former une matière grave, quand par elles-mêmes, ou du moins moralement, elles aboutissent à ne faire entre elles qu'un même tout; comme sont les petits vols, les omissions de l'office, les infractions du jeûne répétées plusieurs fois en un seul jour. II. Sous le rapport de l'advertance, on peut excuser de péché mortel celui qui n'est pas parfaitement sorti de l'état de sommeil, ou qui est distrait, ou qui éprouve un trouble imprévu et violent, de manière à ne pas bien savoir ce qu'il fait. III. Quant au consentement, il faut observer qu'on ne doit pas supposer coupables d'un parfait consentement au péché mortel les personnes dévotes d'une conscience délicate, à moins qu'elles n'en aient elles-mêmes la certitude [3]

1. Nisi habeatur auctoritas expressa sacræ Scripturæ, aut canonis, aut determinationis Ecclesiæ, vel evidens ratio. — 2. Cf. lib. I, n. 51 et 52.

3. Cf. lib. VI, n. 476, v. *Item*, et lib. V, n. 53-58.

LX. On demande réciproquement, en deuxième lieu, de combien de manières le péché véniel peut se changer en mortel. Nous répondons que cela peut se faire en cinq manières. I. A raison de la fin qu'on s'y proposerait, et qui prise en elle-même serait mortellement coupable, par exemple, si quelqu'un disait une parole légèrement immodeste, mais dans l'intention d'amener le prochain à commettre une faute grave. II. A raison de la fin dernière que se propose la personne, ce qui a lieu lorsque quelqu'un commet un acte qui par lui-même n'est pas mortel, mais avec une telle attache, que plutôt que de s'en abstenir, il préférerait transgresser un précepte grave, comme, par exemple, si quelqu'un, un jour de fête, optait en soi-même délibérément d'omettre plutôt la messe que de laisser le jeu; toutefois il lui suffirait alors de se confesser de la mauvaise volonté qu'il aurait eue de ne pas entendre la messe. III. A raison du mépris formel qu'on ferait de la loi ou du législateur, c'est-à-dire, comme l'enseigne saint Thomas [1], quand quelqu'un transgresse une loi (même humaine), précisément parce que c'est une loi; ou bien désobéit à dessein à son supérieur, parce qu'il ne veut pas se soumettre à lui; mais si l'on désobéit par l'effet d'une passion, ou parce que la chose paraît de peu d'importance, le saint docteur dit qu'alors on ne se rend pas coupable de mépris, quand bien même on réitérerait le péché [2] IV A raison du scandale qu'on donnerait aux esprits faibles, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, au n. 25. V A raison du péril prochain auquel on s'exposerait de tomber dans une faute grave [3]

LXI. Quelques auteurs disent que si quelqu'un s'expose seulement à un danger probable de tomber dans une faute mortelle, il ne pèche pas grièvement, pourvu qu'il y ait quelque probabilité qu'il n'y tombera pas. Mais je repousse cette opinion avec Cardenas, Busembaum, Lacroix, etc., parce que, s'il ne nous est pas permis de suivre dans la pratique une opinion probable avec danger de nuire de fait à autrui,

1. 2-2, q. 186 *ad* 3. — 2. Non peccat ex contemptu, etiamsi iteret peccatum.
3. Cf. lib. V, n. 59 *ad* 63.

comme nous l'avons dit au chap. 1, n. 21 (*a*), nous le pouvons encore bien moins quand il s'agit de notre propre danger spirituel. Car bien qu'alors la chute soit incertaine, le danger n'en est pas moins certain. Cela soit dit de celui qui s'expose au danger sans une juste cause, et qui par là même pèche grièvement : d'après le sentiment commun que soutiennent Navarre, Roncaglia, Hurtado, les docteurs de Salamanque, Elbel, etc., on ne doit pas porter le même jugement de celui qui s'expose par nécessité, comme nous le dirons lorsque nous en serons à l'explication du sixième précepte (chap. IX, n. 35), en parlant du chirurgien et du curé, parce que dans ce dernier cas, le péril du prochain devient éloigné, précisément à cause de la nécessité, ainsi que des moyens préservatifs dont la personne en question doit user dans de telles occasions, puisque, bien qu'on ne puisse excuser sans nécessité celui qui s'expose à un semblable péril, quand même il voudrait employer, pour s'en préserver, les mêmes moyens, on doit excuser au contraire celui qui s'y exposera pour une juste cause, parce que celui-ci, à la différence de celui-là, recevra dans cette occasion le secours de Dieu, qui vient en aide à ceux qui sont dans le besoin, mais qui ne l'a point promis aux téméraires [1]

CHAPITRE IV

REMARQUES SUR LE PREMIER PRÉCEPTE DU DÉCALOGUE.

—

PREMIER POINT.

Des vertus théologales.

1-5. De la foi. — 6-8. De l'espérance. — 9-12. De la charité. — 13. Actes à produire pour la pratique des vertus théologales.

I. Les vertus théologales, comme la foi, l'espérance et la charité, appartiennent spécialement au premier commande-

1. Cf. loc. cit., n. 63.
a). *Voir* plus haut, page 30.

ment. Nous parlerons de chacune de ces vertus en particulier; et d'abord la foi se définit ainsi : « C'est une vertu théologale, répandue dans nos âmes par l'action de Dieu, et qui nous incline à donner notre ferme assentiment, sur le fondement de la véracité divine, à tout ce que Dieu a révélé et nous a proposé à croire par son Eglise [1] » On dit en premier lieu que c'est une vertu théologale, *virtus theologica*, c'est-à-dire qu'elle regarde Dieu, parce que la foi, comme aussi l'espérance et la charité, regardent Dieu directement, différant en cela des vertus morales qui ne le regardent qu'indirectement. En second lieu, qu'elle est répandue dans nos âmes, *a Deo infusa*, parce que la foi est un don surnaturel qui ne peut nous venir que de Dieu. En troisième lieu, qu'elle nous incline à croire fermement, *inclinans nos ad firmiter assentiendum*, parce que l'assentiment de la foi est incompatible avec la crainte de se tromper, à l'encontre de la quatrième des propositions condamnées par Innocent XI, et qu au contraire, il doit être inébranlable. En quatrième lieu, « sur le fondement de la véracité divine, » *ob divinam veracitatem*, parce que la vérité infaillible, qui est Dieu même, est l'objet formel de la foi. En cinquième lieu, « à tout ce que Dieu a révélé, » *omnibus quæ Deus revelavit*, attendu que toutes les choses révélées de Dieu sont l'objet matériel de la foi. En sixième lieu, « et qu'il nous a proposé à croire par son Eglise, » *et per Ecclesiam nobis credenda proposuit*, parce que les révélations de Dieu ne nous sont manifestées que par l'organe de l'Eglise qui nous les propose, comme il est d'ailleurs évident par des signes de crédibilité, tels que sont, par exemple, les prophéties, les miracles et la constance de tous les martyrs, que l'Eglise ne peut ni tromper personne, ni se tromper elle-même. Voilà pourquoi saint Augustin disait: « Je ne croirais point à l'Evangile, si je n'étais mû par l'autorité de l'Eglise [2] »

1. Est virtus theologica, a Deo infusa, inclinans nos ad firmiter assentiendum, ob divinam veracitatem, omnibus quæ Deus revelavit, et per Ecclesiam nobis credenda proposuit.

2. Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ catholicæ commoveret auctoritas.

II. Ainsi donc l'objet matériel de la foi, c'est-à-dire les choses que nous devons croire, c'est principalement Dieu, et ensuite toutes les autres choses qu'il nous a révélées, comme l'a affirmé saint Thomas dans le passage suivant : « La foi qui unit l'homme par l'assentiment à la connaissance divine, a Dieu lui-même pour principal objet, et tout le reste pour accessoire [1] » L'objet formel de la foi (c'est-à-dire le motif pour lequel nous devons croire), c'est la véracité de Dieu. Les scolastiques agitent la question de savoir si la révélation est également un objet formel de la foi. Ce sentiment est celui de Juénin et de quelques autres docteurs, qui prétendent que la véracité de Dieu est l'objet formel *quod,* c'est-à-dire la raison principale qui est le fondement de la foi : qu'ensuite la révélation est l'objet formel *quo*, c'est-à-dire le moyen à l'aide duquel nous croyons. Mais le sentiment le plus commun est celui des docteurs Habert, Gotti, Holzmann et Scot, etc., qui disent que l'objet formel de la foi consiste tout entier dans la véracité de Dieu, et que la révélation n'est qu'une condition sans laquelle nous ne croirions point, *sine qua non crederemus*, ou bien une condition indispensable pour nous de connaître ce que nous avons à croire.

III. Mais venons à ce qui regarde notre sujet: parmi les mystères, les uns doivent être crus explicitement *de necessitate medii*, de nécessité de moyen; les autres, *de necessitate præcepti*, de nécessité de précepte. Il est certain que nous devons croire de nécessité de moyen, *de necessitate medii*, qu'il n'y a qu'un Dieu, et qu'il récompensera le bien, et punira justement le mal. Quant aux mystères de la sainte Trinité, de l'Incarnation, et de la mort de Jésus-Christ, bien que ce soit une question agitée, avec une certaine probabilité d'une part comme de l'autre, de savoir s'il faut les croire de nécessité de moyen, ou de nécessité de précepte; toutefois il est certain, par la condamnation de la proposition 64, portée par

1. Fides quæ hominem divinæ cognitioni conjungit per assensum, ipsum Deum habet sicut principale objectum, alia vero sicut consequenter adjuncta (quæst. XIV, *de verit.*, art. 8).

Innocent XI dans son décret, qu'on ne peut recevoir l'absolution sacramentelle, si l'on ignore ces mystères, et parce qu'il s'agit alors de la validité d'un sacrement, et parce que ces mystères sont si grands et si importants à croire pour le salut, et que le pénitent peut facilement et en peu de temps les apprendre avant de recevoir l'absolution. Mais la raison la plus forte, c'est qu'en recevant le sacrement, qui est une participation des mérites du Sauveur, le pénitent est obligé de les croire d'une manière explicite, ou exercer sa foi sur ces mystères de la Trinité et de l'Incarnation. De plus, il faut de nécessité de précepte savoir et croire explicitement, au moins quant à la substance, premièrement, le *Credo*, au moins en substance, comme l'enseigne saint Charles Borromée dans son instruction aux confesseurs : secondement, le *Pater*, l'*Ave Maria* ; troisièmement, les préceptes du décalogue et de l'Eglise ; quatrièmement, les sacrements qui sont nécessaires à chacun, comme le baptême, l'eucharistie et la pénitence ; pour les autres, il suffit d'en avoir la foi implicite, la foi explicite n'en étant nécessaire qu'à celui qui les reçoit [1]

IV Il y a trois sortes d'infidélité ou d'incrédulité : l'infidélité négative, *negativa*, c'est-à-dire de ceux qui n'ont jamais eu connaissance de la foi ; cette espèce d'infidélité est exempte de péché, comme le dit saint Thomas [2] ; l'infidélité privative, *privativa*, c'est-à-dire de celui qui par sa propre faute ignore les vérités de la foi ; l'infidélité positive ou hostile, *contraria*, c'est-à-dire de ceux qui méprisent ou contredisent la foi, après qu'on la leur a suffisamment proposée ; cette dernière sorte d'infidélité comprend le paganisme, le judaïsme et l'hérésie.

V Pour constituer l'hérésie, deux conditions sont requises : l'erreur de l'intellect, et l'obstination. C'est pourquoi celui-là n'est point hérétique, qui se borne à nier extérieurement la foi, ou qui n'en doute que négativement, c'est-à-dire qui suspend sa croyance sur un point quelconque, parce qu'alors il ne porte point de jugement sur ce sujet. Mais, au contraire, celui-là est hérétique, qui juge affirmativement que tel dogme

1. Cf. lib. II, n. 3. — 2. Q. 10, *de hære.*, art. 1.

est douteux; ou qui suspend son jugement sur un tel dogme d'une manière tellement réfléchie, que c'est comme s'il en doutait positivement, quoiqu'il sache que ce dogme est enseigné par l'Eglise. On ne peut pas non plus appeler hérétique celui qui est prêt à soumettre son jugement à celui de l'Eglise, parce qu'alors il n'y a pas d'obstination [1]

VI. L'espérance se définit ainsi : « C'est une vertu par laquelle nous attendons avec une confiance absolue le bonheur éternel, et les moyens de l'obtenir par le secours de Dieu [2] » L'objet matériel principal de l'espérance, c'est-à-dire ce que nous devons espérer, c'est la béatitude éternelle, qui est Dieu lui-même dont nous sommes appelés à jouir un jour. Le secondaire, c'est la grâce de Dieu et nos bonnes œuvres, par lesquelles nous.mériterons le ciel, à l'aide du concours divin. Quant à l'objet formel, ou au motif sur lequel se fonde notre espérance, selon les uns, c'est la miséricorde divine ; selon d'autres, c'est la toute-puissance de Dieu, comme le soutiennent communément les thomistes; selon d'autres encore, c'est la divine promesse, comme le pense Juénin; selon d'autres enfin, c'est la bonté de Dieu; mais si par sa bonté on entend ce qui le porte à nous accorder les secours nécessaires pour le salut, sa bonté est la même chose que sa miséricorde : car, du reste, si quelqu'un voulait que la bonté de Dieu fût l'objet formel de l'espérance en tant qu'elle est la chose même espérée, il parlerait mal, comme le dit fort bien le continuateur de Tournely [3]

VII. De là je pense qu'on doit conclure que l'objet formel de l'espérance consiste dans les trois motifs que je viens de mentionner, à savoir: 1° la miséricorde de Dieu; 2° sa toute-puissance qui nous aide à vaincre les ennemis de notre salut. Ces deux premiers motifs sont expressément enseignés par saint Thomas dans le passage suivant : « L'objet formel de l'espérance est donc le secours que nous prête la bonté et la puissance de

1. Cf. lib. II, n. 17 et 19.

2. Est virtus per quam certa cum fiducia futuram beatitudinem et media illius assequendæ expectamus per Dei auxilium. — 3. Tom. III, *de spe*, concl. 2.

Dieu, et qui dirige les mouvements de notre âme vers les biens espérés, qui sont l'objet matériel de l'espérance [1] » A ces deux motifs on doit en ajouter un troisième, qui est la promesse divine, conformément au sentiment de Juénin, ou bien la fidélité de Dieu à tenir la promesse qu'il nous a faite de nous sauver par les mérites de Jésus-Christ ; parce que, sans cette promesse, nous ne pourrions espérer notre salut avec une confiance assurée.

VIII. Les vices opposés à l'espérance sont le désespoir et la présomption. C'est pécher par présomption que d'espérer d'obtenir notre salut par nos seuls propres mérites, ou par les seuls mérites de Jésus Christ sans notre propre coopération. C'est encore pécher par présomption que de multiplier nos fautes, dans l'espoir que Dieu nous pardonnera aussi facilement deux péchés qu'il nous en pardonne un ; et de nous encourager à pécher en comptant sur la facilité du pardon que nous espérons. Mais cependant pécher par passion tout en espérant le pardon, ce n'est plus pécher par présomption. En outre, persévérer longtemps dans le péché dans l'espoir de nous convertir un jour, ce n'est plus pécher contre l'espérance, mais contre la charité envers nous-mêmes, puisque par là nous nous exposons évidemment à un grand danger d'être damnés [2]

IX. En troisième lieu, la charité se définit ainsi : « Une vertu par laquelle nous aimons Dieu pour lui-même, et nous et notre prochain à cause de Dieu [3] Ainsi donc, le principal objet matériel de la charité (c'est-à-dire ce que nous devons aimer), c'est Dieu que nous devons aimer par-dessus tout, comme étant notre fin dernière ; l'objet secondaire, c'est nous-mêmes et le prochain que nous devons aimer comme nous-mêmes, parce que Dieu nous le commande. Ensuite l'objet formel de la charité (je veux dire le motif pour lequel nous devons ai-

1. Ita objectum formale spei est auxilium divinæ pietatis, et potestatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata, quæ sunt materiale objectum spei (in quæst. disp., qu. uni. de sp.). — 2. Cf. lib. II, n. 21 et 22.

2. Est virtus qua diligimus Deum propter se ipsum, ac nos, et proximum propter Deum.

mer Dieu), c'est sa bonté infinie, qui est la source et le centre de toute perfection.

X. On demande en premier lieu si le désir de posséder Dieu est l'objet de la charité. Oui sans doute, disons-nous, puisque la charité (comme nous l'avons dit plus haut), tend vers Dieu comme vers notre fin dernière; et par conséquent le désir de le posséder et d'atteindre ainsi notre fin dernière, est un acte proprement dit de charité, ou plutôt il en est l'acte le plus parfait, puisque la possession de Dieu est la consommation de cette vertu. Par conséquent, c'était un acte parfait de charité, que le désir que témoigne l'Apôtre de mourir pour être avec Jésus-Christ,et c'est aussi le sentiment de saint Augustin, qui a dit en termes formels : « J'appelle charité le mouvement qui porte l'âme à jouir de Dieu pour lui-même [1] » Qu'on ne nous objecte point que de cette manière l'objet de la charité irait se confondre avec celui de l'espérance, dont l'objet est également la possession de Dieu en qui on espère ; car, comme le dit fort bien Habert [2] en réponse à cette objection, l'espérance tend vers la possession de Dieu comme faisant notre propre bien, au lieu que la charité désire la possession de Dieu pour la gloire de Dieu lui-même. En effet, comme dit saint Bernard, quand on possède Dieu, on s'oublie soi-même et on l'aime de toute ses forces.

XI. On demande en second lieu si c'est un acte de charité d'aimer la bonté de Dieu comme s'accordant avec nos besoins, parce que cet acte semblerait être plutôt un amour de concupiscence que d'amitié. Nous répondons avec Habert, Gotti et Juénin, que si en cela nous n'avons en vue que notre propre bien, c'est, à proprement parler, un amour de concupiscence qui appartient à l'espérance. Mais si, en aimant la bonté de Dieu comme s'accordant avec nos besoins, nous avons pour but la gloire de Dieu, c'est un véritable acte de charité, parce qu'alors nous considérons sa bonté comme nous aidant à accomplir sa volonté, et à atteindre notre fin dernière, qui est de

1. Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum.
2. Tom. III, *de sp.*, c. II, q. 2.

l'aimer, et pour laquelle il nous a créés. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin : « Vous devez aimer Dieu de telle sorte, que vous ne cessiez de le désirer lui-même pour récompense, puisqu'il est le seul qui puisse vous contenter[1] »

XII. D'un autre côté, aimer Dieu pour les bienfaits dont il nous a comblés, c'est là un acte de reconnaissance, et non de charité, comme le disent Habert et Lacroix[2] Cependant, comme le fait très-bien observer Habert, si l'on regarde les bienfaits de Dieu comme un effet de sa bonté divine, c'est alors un véritable acte de charité, puisqu'on aime en cela, non le bien qui en revient à soi-même, mais la bonté divine qui dispense ces bienfaits.

XIII. Pour satisfaire au précepte de la charité envers Dieu, ainsi qu'à ceux de la foi et de l'espérance, nous sommes obligés d'en produire des actes, comme on doit l'inférer de la condamnation des propositions 1 et 7 par Alexandre VII, et de celle des propositions 16 et 17 par Innocent XI, puisque sans ces actes nous ne pouvons pratiquer ces vertus. Or, ces actes sont obligatoires tantôt par eux-mêmes, *per se*, tantôt par accident, *per accidens*, toutes les fois qu'il est nécessaire de les faire pour vaincre quelque tentation, ou pour remplir quelque autre précepte, tel que celui de la confession ou de la communion, etc. Ils sont obligatoires par eux-mêmes (comme l'enseignent les docteurs) à plusieurs époques de la vie, comme, par exemple, au moment où l'on se trouve avoir atteint l'usage de la raison, lorsqu'on est en danger de mort, et au moins une fois chaque année, comme le disent un grand nombre d'auteurs. Pour ce qui est des actes de foi et d'espérance, il suffit, d'après le sentiment commun, de les faire une fois l'année, comme le déclare Franzoja lui-même à la suite du P Concina, deux auteurs de nos jours renommés pour leur rigidité : « Le précepte de la foi oblige par lui-même au moins une fois chaque année, comme l'a fait voir Concina[3] » Il dit la même

1. Sic amare debes, ut ipsum (Deum) pro mercede desiderare non desinas, qui solus te satiet (*In Psal.* CXXXIV, n. 11).

2. HAB., *de carn.*, c. II, q. 4, LACROIX, l. II, n. 147.

3. Præceptum fidei per se obligat saltem semel quotannis, ut ostendit Concina.

chose du précepte de l'espérance : « Ce précepte oblige par lui-même au moins une fois chaque année, et c'est, dit Concina, le sentiment commun [1] » Ensuite, pour ce qui est de l'acte de charité, plusieurs docteurs prétendent également avec les théologiens de Salamanque, qu'il suffit de le faire une fois l'année ; d'autres, comme Concina et Franzoja, veulent que ce soit toutes les semaines. Pour moi, je suis d'avis que ce soit tous les mois, comme le dit Cardenas, qui s'accorde en ce point avec le père Antoine ; car il est difficile d'observer la loi divine sans exciter par des actes fréquents notre amour pour Dieu. Il n'est pas toutefois nécessaire que ces actes soient réfléchis, c'est-à-dire qu'ils soient faits avec l'intention explicite d'en accomplir le précepte ; mais il suffit de les exercer, je veux dire de les faire actuellement, quand même ce serait dans un autre but, comme serait par exemple celui de chasser une tentation, ou de faire l'acte de contrition requis pour la confession. On doit considérer de même comme autant d'actes de charité tous les actes de conformité à la volonté de Dieu, ainsi que toutes les vertus pratiquées en vue de lui plaire ; de même que c'est produire autant d'actes de foi que de prier, d'adorer le crucifix, de faire des signes de croix, et autres choses semblables. C'est pourquoi le savant cardinal de Lugo a eu raison de dire qu'on ne doit point douter que celui qui a une fois embrassé la religion chrétienne, et j'ajoute, qui a vécu chrétiennement en accomplissant au moins le devoir pascal, n'ait accompli plus que suffisamment le précepte de la foi ; et la même chose doit se dire aussi de l'espérance [2] Un auteur anonyme prétend que nous sommes également obligés d'exercer les actes de l'amour dû au prochain. Cette opinion est étrange, car je ne la trouve exprimée dans aucun autre auteur ; et de plus elle manque de logique, car, si nous sommes obligés de faire des actes d'amour du prochain, nous le serons donc également d'en faire d'amour de nous-mêmes, puisque, d'après le précepte, nous devons aimer le prochain

1. Per se obligat saltem semel singulis annis, quæ sententia, ut ait Concina, communis est. — 2. Cf. lib. II, n. 6 et 8.

comme nous-mêmes. Mais la raison intrinsèque à faire valoir ici, c'est que l'amour dû à Dieu et celui que nous devons au prochain se confondent dans un seul et même précepte, comme l'enseigne saint Thomas dans le passage suivant : « La vertu de charité qui fait que nous aimons Dieu, est la même qui fait que nous nous aimons, nous et notre prochain [1], » puisque nous ne devons nous aimer nous-mêmes comme notre prochain, que pour Dieu. Et par conséquent, de même qu'en aimant le prochain pour plaire à Dieu, c'est Dieu que nous aimons, de même en aimant Dieu, nous aimons aussi le prochain, et avec le prochain, tout ce que Dieu veut que nous aimions. C'est précisément l'explication qu'a donnée ailleurs saint Thomas dans ce peu de mots : « Celui qui a l'amour de Dieu, embrasse le prochain dans un même amour [2] »

SECOND POINT.

De la charité envers le prochain.

14. Ordre à suivre dans la charité. — 15. Ordre à suivre dans la préférence à donner aux personnes. — 16. § I. Témoignages communs de charité à donner à nos ennemis. — 17. Du pardon. — 18 et 19. § II. Du précepte de l'aumône. — 20. § III. De la correction fraternelle. — 21. Quand est-on excusé de la faire? — 22. Devoirs des supérieurs en cette matière. — 23 et 24. § IV Du scandale, et de combien de manières. — 25. Si le scandale est un péché contre la charité, tout aussi bien que contre la vertu dont on viole le devoir? — 26 et 27. Cas où le prochain est disposé de lui-même à pécher. — 28. Si la crainte du scandale peut nous faire un devoir de négliger nos propres intérêts, et même d'omettre des préceptes positifs. — 29. Du scandale que donnent les femmes, et des comédies. — 30. Si l'on peut quelquefois conseiller un moindre mal pour en éviter un plus grand? — 31. En quels cas la coopération matérielle peut être permise ?

XIV Il y a un ordre à suivre dans la charité, et c'est ainsi que nous devons préférer Dieu et sa grâce à toutes choses; mais par contre, nous ne sommes point tenus de préférer le bien du prochain au nôtre propre, pourvu que le bien du prochain ne

1. Est eadem virtus caritatis, qua quis diligit Deum, seipsum et proximum (2-2, q. 11, a. 3, in fin.).

2. Qui habet caritatem Dei, eadem caritate diligit proximum (2-2, q. 18, a. 2, ad 3).

soit pas d'un ordre supérieur au nôtre. Voici l'ordre à observer dans les biens : au premier rang il faut placer la vie spirituelle, puis la vie temporelle, ensuite la réputation, et enfin les biens matériels. Ainsi donc, nous ne sommes point tenus de préférer la vie du prochain à la nôtre, mais bien le salut du prochain à notre propre vie. Cela néanmoins doit s'entendre des cas où le prochain est réduit à une nécessité extrême, ou même simplement à une nécessité grave, s'il s'agit du devoir des évêques et des curés d'après le sentiment commun [1] Quand la nécessité spirituelle du prochain est extrême, alors nous sommes tenus de le secourir, quand bien même nous courrions un danger probable de tomber dans quelque faute (pourvu que la faute ne soit pas moralement certaine) ; car alors nous devons justement espérer que Dieu nous viendra en aide ; ainsi pensent saint Thomas, Suarez, Soto, La Palud, Silvius, Tournely, les docteurs de Salamanque, etc. [2] Toutefois cela ne doit s'entendre que des cas où il y a une égale espérance de sauver le prochain, et où nous sommes seuls pour le secourir, de plus, où le prochain serait certainement en danger d'être damné, toutes ces conditions étant requises pour qu'il y ait nécessité extrême. Mais en temps de peste, les prêtres, comme le dit Laymann avec raison, sont obligés, à défaut d'autres personnes, d'assister eux-mêmes les moribonds, parce qu'il est moralement certain que, dans une si grande multitude, il se trouvera plus d'un pécheur qui ne pourront par eux-mêmes pourvoir à leur salut, à cause de l'ignorance où ils sont, au point de ne pas savoir faire l'acte de contrition [3]

XV Voici maintenant l'ordre que nous devons suivre pour la préférence à donner aux personnes dans l'accomplissement des devoirs de charité. Dans la nécessité extrême de la vie, nous devons préférer nos propres parents à tout autre, puisque c'est par leur moyen que nous avons reçu la vie ; il est juste aussi que nous les préférions à tous les autres, dans le cas d'une grave nécessité, en ce qui concerne la conservation de leurs jours.

1. Cf. lib. II, n. 27. — 2. Cf. lib. VI, n. 453. — 3. Cf. lib. VI, n. 453.

Toutefois, pour ce qui est des besoins temporels, on doit, dans le cas d'une nécessité grave, s'occuper avant tout de son épouse et de ses enfants; après eux, de ses propres parents (en mettant le père avant la mère), puis de ses frères et de ses sœurs, ensuite de ses autres proches, et enfin de ses domestiques [1]

§ I.

De l'amour des ennemis.

XVI. C'est un devoir pour nous d'aimer nos ennemis du fond du cœur, et d'en donner des témoignages, en usant à leur égard au moins de procédés semblables à ceux que nous avons coutume d'employer pour nos amis ou nos parents; en les saluant, par exemple, ou du moins en leur rendant le salut, en répondant à leurs lettres, en ne fuyant point leur conversation, en ne leur refusant point nos aumônes ordinaires, ni toute autre chose semblable. Nous avons dit, *du moins en leur rendant le salut*; mais si notre ennemi se trouvait être supérieur, qu'il y eût scandale, ou que l'on pût sans se gêner beaucoup saluer son ennemi, et par ce moyen ôter de son cœur la haine coupable qu'il y conserverait, alors (comme le dit avec raison Tournely) c'est un devoir de charité de le prévenir en le saluant. Quelques auteurs excusent de péché la personne offensée qui ne rendrait pas même le salut à son ennemi, quand l'injure qu'elle en a reçue est encore récente; de ce nombre sont Roncaglia, Tambourin, et Mazzotta [2]

XVII. Il est bon de mentionner ici certaines questions agitées parmi les docteurs, comme celle de savoir si celui qui a reçu un dommage est toujours obligé d'en faire la remise à celui qui lui a fait tort. Les docteurs de Salamanque disent là-dessus que l'offensé est tenu de pardonner l'injure qu'il a reçue, mais non de lui faire grâce du châtiment public qu'il aurait mérité, parce qu'il résulte de cette rigueur un bien pour l'Etat. Spéculativement parlant, ce sentiment n'a rien que de vrai; mais,

1. Cf. lib. II, n. 27, à ces mots *An autem*. — 2. Cf. lib. II, n. 28.

pour ce qui est de la pratique, je n'ai jamais eu la confiance d'absoudre aucun de ceux qui, tout en disant qu'ils pardonnaient à leurs ennemis, voulaient cependant que la justice eût son cours, afin que les malfaiteurs fussent justement réprimés ; car je n'ai jamais pu me persuader que de tels hommes, qui viennent parfois au confessionnal tout remplis de péchés, aient néanmoins pour le bien commun, pour la justice (que d'ailleurs ils n'invoquent que contre ceux qui les ont offensés, nullement contre les autres délinquants), un zèle bien pur et bien exempt de toute passion de vengeance. Il y a bien lieu de craindre, disent beaucoup d'autres docteurs [1], que cet amour du bien public ne soit qu'un beau prétexte pour colorer leur désir de vengeance personnelle. Je pense cependant qu'on peut absoudre l'offensé aux conditions suivantes : d'abord, s'il est disposé à pardonner à son ennemi, en se contentant d'exiger de sa part une satisfaction pour ses intérêts lésés, à moins toutefois que ce dernier ne soit si pauvre qu'il ne puisse jamais le satisfaire. En second lieu, s'il consent à lui pardonner sous la condition que l'offenseur quittera le pays, ou parce que ses frères ou ses fils lui gardent un ressentiment invincible, ou parce que l'offenseur est tellement porté à la raillerie et à la dissension, qu'il craint avec raison de ne pouvoir supporter patiemment ses insolences.

§ II.

De l'aumône.

XVIII. Pour voir quand il y a obligation de faire l'aumône, il faut distinguer d'abord l'extrême nécessité, de la nécessité grave et de la nécessité commune. Il y a *extrême nécessité*, quand le prochain est en danger de perdre la vie ; *nécessité grave*, quand il court risque de tomber dans un grand malheur, comme dans l'infamie, dans le déshonneur, ou de déchoir de son rang légitimement acquis. Enfin, la *nécessité commune* est celle où se trouvent les mendiants. En second lieu, il faut dis-

1. Cf. lib. II, n. 29, au mot *Licet*.

tinguer encore les biens superflus par rapport à la vie, des biens superflus par rapport à l'état.

XIX. Dans la nécessité grave du prochain, nous sommes tenus de l'aider seulement des biens superflus à notre rang ; mais, dans la nécessité extrême, nous sommes obligés de l'aider des biens superflus à l'entretien de la vie ; que dis-je ? nous pouvons même secourir alors le pauvre des biens d'autrui, quand nous n'en avons pas qui nous appartiennent. Dans la nécessité commune, nous disons avec saint Thomas, Tournely, Sanchez, etc., bien que plusieurs docteurs pensent autrement, que les riches sont strictement obligés de faire l'aumône aux mendiants des biens superflus à leur rang, conformément à ce précepte de l'Evangile : « Donnez l'aumône de ce que vous avez de reste » Ils ne sont cependant pas obligés de donner tout leur superflu, mais ils doivent donner, selon Sylvius, de manière que leur aumône, unie à celle des autres personnes riches, puisse convenablement secourir les malheureux. Voici ce que dit à ce sujet Sylvius : « Le riche est tenu de donner, non à tous les pauvres qui se présentent, ni tout leur superflu, mais non pas cependant si peu à proportion de leurs biens, que si les autres riches agissaient de même, les pauvres ne seraient pas suffisamment secourus [2] » En résumé, il suffit que le riche donne la cinquantième partie de son revenu annuel, c'est-à-dire le deux pour cent, comme le disent avec probabilité beaucoup de docteurs, comme Roncaglia, Viva, Tambourin, Mazzotta, etc., moins cependant à proportion, si leur revenu est très-considérable. Laymann permet au riche d'employer à quelque usage pieux toute l'aumône qu'il doit faire, sans en rien donner aux pauvres. Cela néanmoins ne doit pas s'appliquer aux bénéficiers, qui sont obligés de donner tout leur superflu en aumônes, soit aux pauvres, soit aux lieux de piété, comme nous le dirons au chap. x, n° 7

1. Quod superest, date in eleemosynam (Luc, xi, 40).

2. Tenetur dives dare, non omnibus pauperibus occurrentibus, nec totum superfluum, sed non ita modicum pro quantitate suæ substantiæ, ut si alii divites sic facerent, pauperibus deesset subsidium.

§ III.

De la correction fraternelle.

XX. La correction a pour matière tout péché mortel dans lequel le prochain est menacé de tomber, ou même est déjà tombé, sans en être encore sorti, comme le disent fort bien Tournely, Suarez, Lessius, les docteurs de Salamanque, etc. D'abord, il y a obligation grave de reprendre le prochain, quand même il n'aurait trangressé la loi que par l'effet d'une ignorance non coupable, pourvu toutefois qu'on espère du fruit de la correction. Et cela doit se faire, d'après le sentiment le plus probable que soutiennent Castropalao, Sanchez, Concina, Lacroix, Tournely, etc., à l'égard non-seulement de ceux qui pèchent contre la loi naturelle, mais encore de ceux qui enfreignent des lois positives, parce que, du moment où est portée une loi qui prohibe une action, cette action devient intrinsèquement mauvaise [1]

XXI. Il y a plusieurs motifs qui peuvent exempter une personne de faire la correction fraternelle. Premièrement, si l'on n'est point certain que le prochain ait péché; car dans le doute on n'est point tenu de la faire, excepté les cas où le préjudice à craindre serait commun, ou du moins très-grave, comme le cas d'un homicide ou de semblables délits. Secondement, si l'on n'espère point que la correction doive être salutaire, et qu'il y ait lieu de craindre qu'elle ne soit plus nuisible qu'utile; car, alors on n'en doit rien faire, pourvu toutefois que le coupable ne soit point en péril de mort, et qu'il soit de mauvaise foi, ou pourvu qu'il n'y ait pas danger que les autres ne soient pervertis par son exemple [2] Troisièmement, s'il y a d'autres personnes qui puissent également faire la correction. Quatrièmement, si l'on juge prudemment que le coupable se ravisera de lui-même. Cinquièmement, si l'on ne peut exercer la correction sans de graves inconvénients, puisqu'il s'agit seulement ici d'un devoir de charité. Sixième-

1. Cf. lib. II, n. 36 et 39. — 2. CONT. TOUR., t. III, cum HABERT et ANTOINE.

ment, si le temps et l'occasion ne sont point favorables ; c'est ce qui a fait dire à plusieurs docteurs que l'on peut quelquefois attendre une seconde rechute, afin que la correction ait un meilleur succès. De plus, c'est la doctrine de saint Thomas [1], qu'il n'y a que péché véniel à omettre la correction par quelque sentiment, soit de crainte, soit de cupidité, pourvu qu'on ne regarde pas comme certain qu'on pourra au moyen de la correction retirer le prochain du péché ; car on ne pourrait alors s'abstenir de l'employer sans se rendre coupable de péché mortel.

XXII. Ce précepte oblige tout le monde, même les sujets, mais principalement les supérieurs, comme les évêques, les prélats, les curés, les confesseurs, les parents, les maris, les curateurs, les patrons et les maîtres ; parce qu'ils sont tenus de corriger ceux qu'ils gouvernent, non-seulement par charité, mais encore par le devoir de leur charge. Ils sont également tenus de s'enquérir de leurs péchés, quand ils en ont des indices probables. De plus, il peut y avoir quelquefois pour les prélats conventuels une obligation grave de corriger non-seulement les péchés mortels de leurs religieux, mais encore leurs fautes vénielles, quand celles-ci sont de nature à nuire notablement à l'observance commune. Ainsi pensent Laymann, Busembaum, Tournely, etc. [2] Mais tous les supérieurs dont nous venons de parler sont-ils obligés de corriger le prochain au péril de leur propre vie? Non, ou, dirons-nous, en exceptant toutefois les pasteurs, car ceux-ci sont obligés non-seulement par les devoirs de leur emploi, mais encore à titre de justice (à cause du traitement qu'ils reçoivent), de corriger leurs paroissiens, et de les aider dans leurs besoins spirituels ; et cela, non-seulement dans l'extrême nécessité, mais bien encore en cas de nécessité grave, comme le disent communément les docteurs [3] Remarquons de même ici que les prédicateurs sont obligés, en vertu des devoirs de leur état, de censurer les péchés publics, quand même il n'y aurait pas d'espé-

1. 2-2, q. 33, a. 2. — 2. Cf. lib. II, n. 35, et lib. IV, n. 13.
3. Cf. lib. II, n. 40, ex. S. Thom., 2-2, q. 8, a. 5.

rance de réforme; et ils sont même obligés de faire cette correction publique au péril de leurs propres intérêts, comme le disent les docteurs de Salamanque. Mais cela ne s'entend toujours que des cas où il y a espoir que la réprimande portera des fruits, et où il n'y a point à craindre qu'il n'en résulte pour la communauté un plus grand dommage [1]

§ IV

Du scandale.

XXIII. On distingue le scandale en scandale *actif* et scandale *passif*. Le premier se définit ainsi : une parole ou une action dépourvue de rectitude, et qui donne à quelque autre l'occasion de se perdre [2] Ce scandale *actif* peut être *direct* ou *indirect*. Il est *direct*, quand il porte directement le prochain au péché; *indirect*, quand on dit une parole, ou que l'on fait quelque mauvaise action, propre en elle-même à porter les autres au péché. Il y a encore le scandale *diabolique*, qui a lieu quand non-seulement on induit le prochain à pécher, mais encore qu'on l'y entraîne principalement pour lui faire perdre son âme, ce qui est l'office propre du démon.

XXIV Le scandale *passif* est la chute elle-même, c'est-à-dire le péché dans lequel tombe le prochain. Il se divise en scandale *donné*, appelé scandale des faibles [3], c'est-à-dire de ceux qui tombent par leur propre faiblesse; et en scandale *pris* ou *affecté* [4], appelé *pharisaïque*, c'est-à-dire de ceux qui tombent par leur propre malice.

XXV On demande ici en premier lieu, si le scandale est un péché contre la charité et tout à la fois contre la vertu que le prochain prend occasion de blesser. Il y a là-dessus trois sentiments. Selon le premier, si l'on cherche directement à causer la mort spirituelle du prochain (ce qui est proprement le scandale diabolique dont j'ai parlé plus haut), on pèche alors contre la charité; sinon, on ne pèche que contre la vertu qui

1. Cf. lib. II, n. 40. — 2. Est dictum, vel factum minus rectum, præbens alteri occasionem ruinæ. — 3. *Pusillorum*. — 4. *Acceptum*.

se trouve blessée par le péché du prochain que nous avons scandalisé. Suivant le deuxième sentiment, quand le scandale donné est direct, c'est-à-dire quand on porte positivement le prochain à pécher, on pèche alors et contre la vertu particulière, et contre la charité; mais si le scandale donné n'est qu'indirect, en tant qu'on a prévu la faute dans laquelle tomberait le prochain, mais sans l'engager à y tomber, on pèche alors seulement contre la charité. Le troisième sentiment enfin, que nous adoptons avec Suarez, Lugo, les docteurs de Salamanque, Roncaglia, Tambourin, et bien d'autres encore, et qui est expressément professé par saint Thomas [1], veut que l'on pèche également et contre la charité et contre la vertu particulière, soit que le scandale ait été direct, soit qu'il n'ait été qu'indirect: contre la charité, parce que si la charité nous fait un devoir de prévenir le péché du prochain quand nous le pouvons, à bien plus forte raison nous en fait-elle un autre de n'être point pour lui une occasion de le commettre; contre la vertu particulière aussi, parce que toute vertu, quelle qu'elle soit, nous impose l'obligation de n'être ni la cause, ni l'occasion que d'autres la blessent [2]

XXVI. On demande en second lieu si l'on se rend coupable du péché de scandale, quand on demande au prochain de faire une action mauvaise qu'il est d'avance disposé à faire, comme, par exemple, *si quis petat copulam a meretrice*. Quoique d'autres pensent différemment sur ce point, nous tenons pour l'affirmative avec Sanchez, Gaétan, Bonacina, Roncaglia, etc. La raison qui nous le persuade, c'est que (comme nous l'avons déjà dit, c. III, n. 20), quand même il serait certain, spéculativement parlant, que l'acte extérieur n'ajoute rien à la malice de l'acte intérieur, il n'en serait pas moins vrai que dans la pratique le péché consommé au dehors accroît toujours la malice de la volonté, soit par l'augmentation de plaisir que lui cause cet acte, soit encore par le plus de durée de la satisfaction qu'elle y prend. De là vient que celui qui

1. 2-2, q. 43, art. 3. — 2. Cf. lib. II, n. 45.

commet le péché extérieur se cause toujours à lui-même une plus grande ruine spirituelle; et par conséquent celui qui prête sa coopération en ce point, pèche toujours grièvement contre la charité. En conséquence, selon le sentiment probable qu'infèrent de là le cardinal de Lugo et autres auteurs, il n'est pas nécessaire d'expliquer, dans les péchés commis en complicité, lequel des deux coupables a entraîné l'autre, parce que tous les deux, l'instigateur comme celui qui s'est laissé entraîner, se sont rendus grièvement coupables de péché contre la charité : de sorte que l'instigation de l'un comme de l'autre n'est plus alors qu'une circonstance aggravante dans le même genre, circonstance que, selon le sentiment le plus probable adopté par saint Thomas, nous ne sommes point tenus de déclarer en confession, comme nous le dirons en parlant du sacrement de la pénitence [1]

XXVII. Ce que nous venons de dire se rapporte au cas où l'on demande une chose intrinsèquement mauvaise; mais si ce qu'on demande est une chose indifférente, que le prochain pourrait nous accorder sans pécher, comme par exemple d'emprunter à un usurier, ou de demander quelque sacrement à un prêtre qui est en état de péché; nous disons qu'alors il est permis de le demander, quand on a pour motif la nécessité ou quelque avantage notable ; mais si celui qui demande n'avait pour le faire aucun motif semblable, il pècherait grièvement, et contre la vertu en question, et contre la charité, comme le pensent Sanchez, Molina, Busembaum, Roncaglia, Tambourin, les docteurs de Salamanque, etc., après saint Thomas, qui a dit quelque part : « Il est permis d'emprunter à intérêt à un usurier en vue de quelque bien, comme de subvenir à ses propres besoins ou à ceux d'autrui [2] » Il a dit encore qu'il est permis de confier son argent à la garde d'un usurier, afin qu'il soit plus en sûreté, quand même ce dernier devrait l'employer à ses usures. La raison sur laquelle s'appuie saint Thomas, c'est « qu'il

1. Cf. lib. II, n. 46.
2. Licet ab eo qui usuras exercet, mutuum accipere sub usuris propter aliquod bonum, quod est subventio suæ necessitatis vel alterius.

est permis de faire servir le péché d'autrui à un bien quelconque [1], pourvu qu'on n'induise pas le prochain à commettre ce péché, et qu'il puisse prêter sa coopération sans le commettre. Voici ce que dit Sylvius, en commentant ce passage de saint Thomas : « Il suffit d'un besoin notable pour la bienséance de l'état ou de la personne [2] » Henri de Saint-Ignace admet même l'utilité notable pour cause suffisante.

XXVIII. Nous sommes quelquefois obligés, pour ne pas scandaliser les personnes faibles, quand nous le pouvons sans de graves inconvénients, de faire le sacrifice de nos intérêts temporels et même spirituels, pourvu toutefois que ces derniers ne soient point nécessaires au salut, afin d'éviter le scandale des faibles, autrement dits pusillanimes. Mais, ainsi que l'observe avec raison saint Thomas [3], une fois que nous avons averti notre prochain, le scandale qu'il prend alors de notre action devient purement pharisaïque, et par conséquent nous ne sommes plus obligés de l'éviter. Autre question : si, pour éviter de scandaliser des personnes faibles ou pusillanimes, il fallait transgresser un précepte positif, tel que celui d'entendre la messe et de jeûner, doit-on transgresser ce précepte? Oui, dirons-nous, en suivant l'opinion la plus probable, parce que le précepte naturel qui nous oblige de prévenir le scandale, c'est-à-dire le péché d'autrui (en observant toutefois qu'autre chose est de prévenir le péché, et autre chose est de prévenir l'étonnement), doit être préféré au précepte positif. Cela néanmoins ne doit pas s'entendre de toutes les fois (quand même l'action serait de pure dévotion, ou indifférente, et qu'elle ne serait commandée par aucun précepte), mais seulement d'une ou de deux fois, sans quoi il en naîtrait un grave inconvénient, que la charité ne nous oblige point de subir : ainsi pensent Gaëtan, Sanchez, Navarre, les docteurs de Salamanque, etc. [4]

XXIX. Les dames qui portent leur gorge immodérément découverte, ou bien qui introduisent un semblable usage dans

1. Uti peccato alterius ad bonum licitum est.
2. Sufficit notabilis necessitas ad decentiam status, vel personæ.
3. 2-2, q. 43, a. 7 et 8. — 4. Cf. lib. II, n. 50, 51, 52, 53.

un pays où il n'existe pas, quand même elles ne le feraient pas d'une manière immodérée, se rendent grièvement coupables de scandale : ainsi pensent saint Antonin, Navarre, Laymann, et les autres communément. De même, se rendent grièvement coupables de scandale, ceux qui composent ou représentent des comédies notablement obscènes; on peut en dire autant des peintres qui représentent ou exposent en public des tableaux positivement indécents [1]

XXX. Par contre, en suivant l'opinion de Sanchez, de Soto, de Navarre, de Molina, des docteurs de Salamanque, etc., et en nous appuyant sur l'autorité de saint Augustin, nous disons qu'il est probablement permis, quoique d'autres pensent différemment, de conseiller un mal moindre pour en éviter un plus grand que le prochain serait déterminé à faire, parce qu'en donnant ce conseil on ne fait pas faire le mal, mais plutôt le bien, par là même que l'on conseille de faire de préférence un moindre mal, quand bien même ce moindre mal serait d'une nature différente. De même encore, il est permis à un maître ou à un père de ne pas ôter l'occasion de voler à ses serviteurs ou à ses enfants, afin qu'étant pris en flagrant délit, ils puissent en être corrigés plus efficacement. Par la même raison, plusieurs docteurs permettent de leur fournir même l'occasion de voler, en leur laissant accomplir librement leur vol, afin de prévenir les délits qu'ils pourraient encore commettre dans la suite [2]. Voici ce que dit saint Thomas à ce sujet : « Il n'est jamais permis d'induire à pécher, mais il l'est cependant de faire servir au bien le péché d'autrui [3] »

§ V

De la coopération matérielle.

XXXI. La coopération matérielle est communément regardée comme licite par les docteurs, quand on a pour la prêter des

1. Cf. lib. II, n. 56. — 2. Cf. n. 57 et 58.

3. Inducere ad peccandum nullo modo licet, uti tamen peccato alterius ad bonum, licitum est (2-2, q. 78, a. 4).

motifs légitimes. Comprenons bien ici qu'autre chose est la coopération *formelle*, qui a lieu quand on coopère directement au péché (comme le font ceux qui se livrent à la fornication), ou bien quand on prête son appui à la mauvaise volonté du prochain d'avance résolu à pécher, comme par exemple, si l'on faisait la garde pour favoriser un assassinat ou un larcin, afin qu'ils puissent assassiner ou voler, et pour mettre l'exécuteur à l'abri de tout danger, ou si l'on écrivait des lettres au nom d'un concubinaire, ou qu'on portât ses cadeaux à sa concubine, ou qu'on reçût des présents d'une personne qui dresserait des piéges à l'honnêteté. Ces coopérations et autres semblables sont intrinsèquement mauvaises; car elles sont autant de moyens d'encourager le prochain à mal faire, ou du moins on fomente par là ses mauvaises intentions. Par conséquent aucun motif, pas même celui d'échapper à la mort, ne peut excuser de péché mortel de pareilles faiblesses. Mais autre chose est la coopération *matérielle* qui consiste à se prêter à une action qui est indifférente en elle-même, et dont le prochain pourrait s'aider sans péché, et s'il en abuse ce ne sera l'effet que de sa propre malice, comme par exemple, si l'on emprunte de l'argent à intérêt de quelqu'un qui ne consent à le donner qu'à cette condition; ou si l'on fournit du vin à quelqu'un qui s'en servira pour être ivrogne, ou des clefs à un autre qui s'en aidera pour voler.

XXXII. Or, ces coopérations matérielles peuvent être licites, quand elles réunissent trois conditions. Il faut, premièrement, que l'acte de la coopération (comme je l'ai déjà dit) soit par lui-même indifférent; secondement, que l'on ne soit point tenu par les devoirs de son emploi d'empêcher le péché d'autrui ; troisièmement, que l'on ait une cause juste et proportionnée de pouvoir coopérer ainsi, parce qu'alors le péché du prochain ne provient point de notre coopération, mais de la malice de celui qui se sert de notre action pour pécher ; tellement que ce n'est point notre action qui vient se joindre à la mauvaise volonté du prochain, mais bien la volonté du prochain qui se rattache à notre action; d'où il résulte que

notre action n'est point la cause de son péché, mais seulement l'occasion, que l'on n'est point tenu d'ôter, quand on a de justes raisons pour la poser. Et c'est ainsi qu'il est permis à un aubergiste de donner du vin à qui veut s'enivrer, toutes les fois qu'en agissant autrement, il aurait à craindre un grave dommage. Ainsi pensent Sanchez, Busembaum, Bonacina, Tournely et les autres docteurs communément. J'ai dit qu'il fallait pour cela une *cause juste et proportionnée*, parce que, plus notre coopération est voisine du péché d'autrui, plus la cause qui pourra nous excuser doit être grave. Pour juger ensuite quand la cause est proportionnée ou non, il faut d'abord se régler sur ce qu'en disent les docteurs ; parce que, comme cela dépend de l'estimation des hommes prudents, il s'ensuit que, dans cette matière, le sentiment le plus commun est par là même plus probable, comme nous le dirons plus loin, en parlant de ce qui fait qu'un vol soit en matière grave dans le chapitre X, n. 22. De plus, quand il s'agit d'un préjudice à causer au prochain, il faut ne jamais perdre de vue que nous ne pouvons coopérer au dommage d'autrui, à moins que la perte que nous craignons d'éprouver pour nos propres biens ne soit d'un ordre supérieur : par exemple, lorsque quelqu'un vous menace de vous tuer, à moins que vous ne consentiez à coopérer à la mort de son ennemi, en lui donnant, par exemple, l'épée dont il a besoin pour la lui donner, vous ne pouvez la lui donner sans crime, parce qu'il n'est permis à personne de concourir positivement à la mort d'autrui pour sauver sa propre vie. De même encore si un voleur nous menace de nous dépouiller de nos biens, si nous refusons de coopérer à lui faire prendre ceux d'autrui, nous ne pouvons pas non plus lui prêter en cela notre coopération. Mais il en serait autrement, si le refus que nous ferions de notre coopération devait entraîner la perte de notre vie ou de notre réputation ; parce qu'alors nous nous trouverions dans le cas d'une personne réduite à une extrême nécessité, et à qui en ce cas le prochain est obligé de permettre cette coopération en ce qui concerne la perte de ses biens, afin que nous ne perdions pas

nous-mêmes notre vie ou notre réputation [1]. On fera bien d'observer là-dessus ce que nous dirons au chapitre x, n° 56.

TROISIÈME POINT.

De la religion et des vices qui lui sont opposés.

33. De la religion. — 34. § Ier. De la superstition, et spécialement de l'astrologie, des songes, des psaumes constitutifs et des sortiléges. — 36. De la vaine observance. — 37. De la poudre sympathique. — 38. § II. De la tentation. — 39. Du sacrilége. — 40. De la simonie. — 49. Des peines auxquelles elle est soumise, et de son absolution.

XXXIII. La vertu de la religion occupe le premier rang parmi les vertus morales ; voici comment on la définit : La vertu qui vous fait rendre à Dieu le culte qui lui est dû [2] Deux vices lui sont spécialement opposés : la superstition par excès, et l'irréligion par défaut. Cette dernière se divise en trois espèces, savoir : l'idolâtrie, la divination et la vaine observance. L'irréligion, de son côté, renferme quatre espèces : la tentation de Dieu, le sacrilége, la simonie et le parjure. Nous traiterons chacun de ces péchés en particulier.

§ I.

De la superstition.

XXXIV On définit ainsi la superstition : Une religion vaine ou fausse, qui porte à rendre à Dieu un culte indû [3]. Ainsi donc, il y a deux espèces de superstition, savoir, celle qui consiste à rendre à Dieu un culte indû, et celle qui consiste à rendre à la créature un culte qui n'est dû qu'à Dieu[4] 1° Le culte est indû, *cultus indebiti*, lorsque nous rendons à Dieu un culte faux,

1. Cf. lib. II, n. 55, et lib. III, n. 572. — 2. Est virtus debitum cultum Deo exhibens. — 3. Est vana seu falsa religio, indebitum cultum Deo exhibens.

4. Cultus indebiti, et rei cultæ.

a) Ce que l'auteur va dire à la ligne suivante fait voir qu'il doit y avoir ici deux ou trois mots omis, comme seraient ceux-ci, que nous empruntons à la théologie de Gury : *vel cultum soli Deo debitum creaturæ exhibens*. L'auteur lui-même a beaucoup mieux défini la superstition dans sa Théologie morale : *Cultus vitiosus veri vel falsi numinis* (lib. III, tr. I, c. 1, n. 1).

(*Note de l'éditeur.*)

comme si, par exemple, un laïque voulait dire la messe, ou si l'on exposait de fausses reliques, si l'on feignait de fausses visions, des révélations, des miracles, ou autres choses semblables, afin d'augmenter la dévotion ; choses qui seraient par elles-mêmes autant de péchés mortels. De même encore, lorsque nous rendons à Dieu un culte *superflu*, comme d'entendre la messe d'un prêtre qui porte un tel nom, ou avec la figure tournée vers l'orient [1] 2° La superstition ayant pour objet la chose à laquelle le culte est rendu, *rei cultæ*, a lieu lorsque nous rendons à la créature le culte qui n'est dû qu'à Dieu. Ainsi se trouve prohibée l'*idolâtrie*, telle qu'est celle des Gentils qui adorent, à la place de Dieu, des hommes, des animaux, des plantes, des statues, etc. ; ensuite la *divination*, qui consiste à prédire les événements futurs à l'aide du démon, en conséquence d'un pacte exprimé ou tacite. En conséquence est également défendue, 1° l'*astrologie judiciaire*, qui se donne la prétention de prédire les choses futures dépendantes de la libre volonté de l'homme, à la différence de l'*astrologie naturelle*, qui, d'après le mouvement des planètes, conjecture soit la pluie, soit la stérilité, ou prédit dès le moment de la naissance les inclinations et le tempérament qu'aura telle personne. Cette dernière, du reste, est permise, mais elle est le plus souvent vaine et inutile. 2° Il est également défendu d'ajouter une foi entière aux songes pour en faire la règle des choses à entreprendre, ou pour y voir le présage de ce qui arrivera par la suite ; à moins que l'on ne soit moralement certain, ou qu'il ne soit fort probable, que ces songes nous viennent de Dieu. Troisièmement, il nous est encore défendu de nous servir de l'enchantement constitutif, *ensalmo costitutivo*, qui est une prière composée de certaines paroles ayant pour but de nous obtenir la santé ; c'est un péché mortel, quand on attend infailliblement cet effet, surtout si les paroles sont vaines, ou fausses, ou écrites d'une manière particulière. Mais il est permis au contraire de faire usage de l'enchantement ou du psaume invocatif, *ensalmo invocativo*, par lequel

1. Cf. lib. III, n. 1, ad 4.

on demande à Dieu la santé, sans toutefois en attendre un effet infaillible. Quatrièmement, il nous est encore défendu d'avoir recours au *sortilége*, ou bien *au sort divinatoire*, c'est-à-dire d'invoquer le démon, expressément ou tacitement, pour parvenir à savoir une chose cachée ou future, en tirant au sort quelques numéros, ou quelques signes semblables. Il est permis cependant d'avoir recours au *sort divinatoire*, lorsqu'il s'agit de faire le partage d'un bien, de mettre fin à des contestations, de distribuer des emplois séculiers, enfin toutes les fois que la chose est nécessaire. Mais ce moyen est illicite en matière de bénéfices, ou autres charges ecclésiastiques [1]

XXXV Remarquons ici qu'il est tout à fait défendu de se servir de la *verge fourchue*, appelée *baguette divinatoire* (de bois de coudrier), dont les positions diverses font trouver à certaines gens des trésors enfouis, des métaux, des sources d'eau, et des bornes de terrain changées de place. Quelques docteurs ont admis la chose comme pouvant être un effet naturel; mais, je le demande, comment se fait-il que cette verge puisse naturellement se mouvoir selon l'intention de celui qui la tient, quand il cherche une source d'eau, et qu'elle ne se meuve point en rencontrant des métaux? Outre qu'il est d'expérience que si l'on proteste ou qu'on promette qu'on ne consentira point au concours du démon dans la recherche de la chose cachée, la baguette de coudrier reste toujours immobile [2]

XXXVI. La vaine observance consiste dans l'usage de certains moyens qui n'ont aucune proportion avec les effets qu'on prétend obtenir, comme, par exemple, de l'inspection de certaines figures, ou de certaines cérémonies, ou de certains signes, ou bien encore de certaines prières proférées dans telles situations, ou mêlées de paroles, soit sacrées, soit vaines ou profanes, qu'on prononce avec une foi entière, en vue d'acquérir quelque science sans étude, ou bien encore d'être à l'abri d'une maladie, ou d'échapper à toutes blessures. Toutes

1. Cf. lib. III, n. 9 et 11. — 2. Cont. Tour., tom. II.

ces pratiques rentrent dans la *vaine observance*, et sont mortellement criminelles. Les personnes que l'on doit interroger là-dessus sont principalement les soldats, les nourrices, les maréchaux, les pâtres ou bergers, et les paysans [1]

XXXVII. Il faut remarquer cependant, selon l'avis de saint Thomas [2], que lorsqu'il n'y a pas de signes manifestes de la malice de certains effets, nous devons, dans le doute, présumer que ces effets proviennent de causes naturelles; et c'est ainsi qu'il est probablement permis de faire usage de la *poudre sympathique*, appliquée sur le sang sorti d'une blessure pour arrêter le sang de cette blessure, pourvu qu'on ait soin de l'appliquer sur-le-champ, en petite quantité, et à propos. On peut juger de même qu'il ne nous est point défendu de faire usage du corail ou des cornes de certains animaux, pour se délivrer de la fascination naturelle de certaines personnes qui ont le défaut de nuire par leurs regards. Du reste, dans l'emploi de ces remèdes qui semblent innocents, il suffit, pour se délivrer de tous scrupules, de protester qu'on ne consent à aucune opération diabolique [3]

§ II.

De l'irréligion.

XXXVIII. L'irréligion est l'omission du respect que nous devons à Dieu. La première des diverses espèces de ce vice est la *tentation* de Dieu, laquelle peut être *formelle* ou *interprétative*. Elle est *formelle*, si l'on doute expressément de telle ou telle perfection de Dieu, et qu'on veuille la mettre à l'épreuve. Alors elle est certainement un péché mortel, et même une hérésie, lorsqu'elle va jusqu'au doute positif. La tentation est *interprétative*, quand on néglige les moyens naturels et qu'on veut que Dieu nous délivre par miracle de quelque mal; comme, par exemple, si l'on veut que Dieu nous guérisse d'une infirmité, sans que nous fassions emploi des remèdes de l'art,

1. Cf. lib. III, n. 14 et s. — 2. 2-2, n. 66, a. 4. — 3. Cf. lib. III, n. 20 et 22.

ou qu'il nous mette à l'abri de tout accident, en même temps que nous nous jetons dans quelque danger de perdre la vie. Cette autre manière constitue également un péché mortel, à moins qu'on n'ait pour excuse une inspiration du ciel, ou l'ignorance, ou bien encore le peu d'importance de la matière, comme si la maladie était légère, et qu'on attendît alors de Dieu la santé, sans employer aucun remède [1]

XXXIX. La seconde espèce d'irréligion est le sacrilége, qui peut être *personnel*, *local*, ou *réel*. Il est *personnel*, quand on frappe un ecclésiastique ou un moine, ou bien quand on mène un commerce honteux avec une personne liée par un vœu de chasteté. *Local*, quand on commet une action par laquelle on souille une église, c'est-à-dire, lorsque dans l'intérieur de l'église *effunditur semen humanum, aut sanguis in aliqua copia*. On demande si l'effusion même occulte suffit pour souiller l'église. Selon quelques docteurs, et ce sentiment n'est pas sans probabilité, cela ne suffit point ; mais selon d'autres, dont l'opinion est plus probable, cela suffit en effet. Ce que nous disons de l'effusion occulte, nous pouvons le dire également de l'usage du mariage. C'est pourquoi toutes ces actions sont plus probablement des sacriléges. Notons ici en passant qu'il n'est permis à personne, de quelque dignité qu'on soit (excepté la dignité royale), de se faire étendre des tapis dans une église ; autrement il faudrait aussitôt cesser l'office divin, et les ministres de l'église encourraient *ipso facto* l'excommunication, et l'église elle-même devrait être regardée comme interdite. C'est là ce que porte le décret suivant de la sacrée congrégation des rites : « Qu'il n'est permis à personne (excepté seulement les personnes royales), de se faire apporter des tapis dans les églises ; autrement on devra cesser immédiatement l'office divin. Si l'on refuse d'observer cette règle, les recteurs et autres ministres des églises encourront l'excommunication par le fait même, et l'église en question devra être considérée comme interdite [2] » On peut lire ce décret

1. Cf. lib. III, n. 30.

2. Non licere cuicumque, etc. (personis regalibus tantum exceptis) ad eccle-

dans le Bullaire de Clément XI, part. 3, *Decret congr. car.* Et il est ajouté ensuite : « Sa Sainteté, sur la relation qui lui a été faite de ce décret, lui a donné son approbation, et elle a donné commission de le promulguer, de le mettre à exécution et de l'afficher dans toutes les sacristies de la ville, le 3 octobre 1701 [1] » Tout ce passage est rapporté par le P Ferrari [2] qui dit de plus, dans le même endroit [3], qu'il est défendu par plusieurs décrets de la même congrégation, de donner à baiser l'Evangile durant la sainte messe aux laïques (fussent-ils présidents), comme aussi de leur accorder l'usage du dais et de se placer dans les stalles destinées aux prêtres. Mais revenons à notre sujet. Nous disons donc qu'il est plus probable que les attouchements, les regards, les discours impudiques tenus dans l'église, sont autant de sacriléges [4] Qu'on observe en même temps ce que nous dirons de plus sur cette matière dans le chap. IX, n°s 22 et 23. Ajoutons que le vol d'un objet prêté à l'église, ou confié à sa garde pour plus de sûreté, est certainement un sacrilége. Il est probable cependant que le vol de toute autre chose profane ne constitue pas un sacrilége; mais il nous paraît plus probable à nous que c'en est encore un [5] Par *lieux sacrés*, on entend tous les lieux destinés par l'évêque, depuis le toit jusqu'au pavé, aux offices divins ou à la sépulture des morts [6] Enfin, le sacrilége *réel* consiste dans l'administration ou la réception illicites des sacrements, ou bien dans la profanation des reliques, images, vases, habits sacrés, ou autres choses qu'on consacre et bénit, comme les aubes, les chasubles, etc. C'est encore un sacrilége d'abuser des paroles de la sainte Ecriture, en les appliquant à des choses honteuses, ou en les mêlant à de mauvais propos, etc. Enfin, c'est encore un sacrilége de voler les reliques des saints,

sias strata sibi deferri facere, secus immediate cessandum a divinis. Quod nisi servetur, rectores, ceterosque ecclesiarum ministros ipso facto excommunicationem incurrere; eamque ecclesiam habendam esse pro interdicta.

1. Et facta relatione Sanctitas Sua (Clemens) decretum approbavit; necnon promulgari, atque executioni tradi, et in omnibus urbis sacrariis affigi mandavit, die 3 Oct. 1701. — 2. Ferr., *Biblioth.*, tom. III, au mot *Eccles.*, n. 28 et 29.
3. *Ibid.*, n. 29. — 4. Cf. lib. III, n. 458 — 5. *Ibid.*, n. 461. — 6. *Ibid.*, n. 39 et 460.

quand le possesseur est fortement contrarié d'en subir la perte [1].

XL. La troisième espèce d'irréligion est la simonie, qu'on définit ainsi : *Studiosa voluntas emendi pretio temporali aliquid spirituale, vel spirituali annexum* : Une volonté malicieuse et délibérée d'acquérir à prix d'argent certaines choses spirituelles ou annexées à d'autres qui le sont, comme par exemple, les revenus d'un bénéfice, des vêtements sacrés, ou bien encore la fatigue intrinséquement attachée à l'administration des sacrements [2]. Il y a quatre sortes de *simonie*, savoir : la simonie mentale, la simonie conventionnelle, la simonie réelle et la simonie confidentielle. La simonie mentale a lieu lorsque quelqu'un donne des choses temporelles dans l'intention d'obliger celui à qui il les donne à lui rendre à la place des choses spirituelles, sans cependant qu'il en existe entre eux aucun traité. La simonie *réelle* est celle qui a lieu, quand le pacte est mis à exécution [3]. La simonie *conventionnelle* a lieu, quand il existe un traité, sans toutefois qu'il ait été exécuté par aucune des parties. La *simonie confidentielle* enfin peut avoir lieu de trois manières, savoir : *Per accessum*, *per regressum* et *per ingressum*. *Per accessum*, quand on renonce au bénéfice en faveur d'une autre personne, à condition que cette même personne y renoncera ensuite, et que le bénéfice passera à une autre. *Per regressum*, quand on se réserve le droit de le reprendre dans quelques cas. *Per ingressum* enfin, quand on renonce au bénéfice qui nous a été confié, mais sans que nous en ayons pris possession, à condition d'en prendre toutefois possession s'il survient tel cas ou telle circonstance [4]

XLI. Les dons estimables à prix d'argent, faits en vue d'obtenir des biens spirituels, se nomment suivant les cas *munus a manu*, *munus ab obsequio*, et *munus a lingua*. Par *munus a manu*, on entend toutes les choses temporelles dignes de prix, comme le pacte de vendre ou de prêter, etc., la remise d'une dette, comme aussi son acquittement. Par *munus ab*

1. Cf. lib. III, n. 40. — 2. Cf. lib. III, n, 49. — 3. Cf. n. 69, al. 67. — 4. Cf. n. 90, al. 85.

obsequio, on entend tout ce qui implique un service. Enfin, par *munus a lingua*, on entend toute intercession, même médiate, qui mérite un salaire. Cependant, faire quelque cadeau à un intercesseur, pour le récompenser de la fatigue qu'il s'est donnée ou le dédommager des sacrifices qu'il a pu faire en nous prêtant son intercession, cela n'est point illicite en soi. mais cependant c'est périlleux [1]

XLII. Autre est la *simonie de droit divin*, autre est celle *de droit humain*. Du genre de la première est la vente des sacrements et de toute autre chose sacrée. Du genre de la seconde est la vente des offices institués pour les choses sacrées, comme, par exemple, les offices de sacristain, d'économe, de trésorier, de majordome, de vidame et d'avocat d'église. Il faut remarquer ici que, d'après le sentiment commun, *la simonie de droit humain* peut avoir lieu sans qu'il y ait pour cela simonie de droit divin [2]

XLIII. C'est encore une simonie de droit divin que d'admettre quelqu'un dans un ordre religieux pour ses biens temporels; à moins toutefois que l'on ne veuille par là se concilier la bienveillance, ou que le monastère ne soit pauvre, ou que le postulant ne soit vieux ou infirme, en sorte que son admission soit à charge au monastère. Mais si au contraire le monastère est riche, il lui est défendu de recevoir quoi que ce soit de celui qui désire y entrer à titre de pension, si ce n'est pour des considérations telles que celles que nous venons de dire. On excepte seulement de cette règle les monastères de religieuses, qui peuvent toujours recevoir une dot, ainsi que l'a déclaré Clément VIII [3]

XLIV On demande, en premier lieu, si donner le temporel pour le spirituel, c'est toujours *simonie*. Selon le sentiment le plus commun et le plus vrai, on répond que non, quand on donne le temporel non point pour imposer une obligation, mais pour se concilier la bienveillance. Cependant, il est bon de faire observer, comme l'a formellement déclaré Innocent XI

1. Cf. lib. III, n. 64 et 65. — 2. N. 68 et 69. — 3. Cf. lib. III, n. 91 et 92.

en condamnant la proposition 46, il y a certainement simonie quand on donne le temporel, surtout en grande quantité, en se proposant pour principale fin d'obtenir le spirituel [1]

XLV On demande, en second lieu, s'il est permis de recevoir quelque chose pour l'administration des sacrements. Non sans doute, il n'est point permis de recevoir cela comme prix de la chose sacrée, ou de la fatigue intrinsèquement attachée à son administration ; mais cela est permis pour la fatigue extrinsèque, par exemple, lorsqu'on doit officier dans un lieu lointain, dans un temps ou à une heure incommode. Et quand même la raison de la fatigue extrinsèque n'existerait pas, il est encore permis de recevoir un bien temporel, non comme prix de la chose sacrée, mais comme moyen de subsistance pour le prêtre qui emploie son ministère au service d'autrui, quand bien même ce prêtre ne serait point pauvre. Telle est l'opinion commune que professait aussi saint Thomas [2] Pour ce qui est d'administrer les sacrements, et de prêcher uniquement dans le but de percevoir un traitement, les uns disent qu'il y a péché mortel en cela, les autres, comme Soto, Suarez, Silvestre, Sanchez, etc., disent plus communément et avec plus de probabilité qu'il n'y a point à cela péché mortel, par la même raison que nous avons donnée plus haut, attendu que le traitement ne se reçoit point comme prix de la chose sacrée, mais comme salaire de la personne qui s'emploie en faveur du prochain. Du reste, il ne semble pas qu'on puisse excuser au moins de péché véniel celui qui n'exerce ses fonctions spirituelles que pour acquérir des biens temporels [3]

XLVI. On demande, en troisième lieu, si la vente des bénéfices est prohibée même de droit divin. Saint Thomas et d'autres avec lui donnent comme plus probable la réponse affirmative. Néanmoins, le pape peut très-bien séparer du spirituel du bénéfice le temporel ou les fruits, et de cette manière rendre licite, par sa permission, l'obtention d'un bénéfice à prix d'argent ou à quelque autre semblable [4]

1. Cf. lib. III, n. 54. — 2. Cf. 50 et 51. — 3. Cf. n. 55. — 4. Cf. n. 70.

XLVII. On demande, en quatrième lieu, s'il est permis d'échanger les choses sacrées. Si ce sont deux choses purement spirituelles, il est bien permis de les échanger, comme, par exemple, la messe contre le rosaire, ou autres choses semblables. Mais s'il s'agit de choses mixtes, il faut distinguer, avec saint Thomas et le commun des théologiens : si le temporel est subséquent au spirituel, comme les fruits le sont au bénéfice, l'échange est licite sans la permission du pape, mais non sans celle de l'évêque, comme le voudraient quelques-uns. Si, au contraire, le temporel est antécédent au spirituel, comme sont les calices, les ornements sacrés et autres choses semblables, on peut très-bien les vendre ou les échanger, pourvu que ce soit seulement en raison du prix intrinsèque de ces sortes de biens [1]

XLVIII. On demande, en cinquième lieu, s'il est permis de donner quelque prix pour se mettre à l'abri des vexations, dans le dessein qu'on se propose d'obtenir quelque bénéfice ou autre chose semblable. Le docteur angélique assigne pour la solution de cette difficulté, deux règles à suivre : la première, pour le cas où l'on a actuellement acquis le droit *in re*, et où ce droit est certain : alors il est permis de se mettre à l'abri des vexations, en donnant un bien temporel, mais non un bien spirituel [2] La même réponse doit être faite, si la vexation a pour objet la possession du bénéfice, sur lequel nous avons dès lors un droit acquis, attendu que le fait de possession est une chose purement temporelle [3] La seconde règle à suivre est celle-ci : Si l'on n'a pas encore acquis le droit *in re*, mais seulement celui *ad rem*, alors il ne nous est point permis de nous mettre à l'abri des vexations en donnant un prix, quand même ce serait avec injustice que l'électeur refuserait son suffrage, ainsi que l'enseignent communément les docteurs, conformément au chap. *Matthæus, de simonia*. On excepte cependant de cette règle, avec Suarez, Castropalao, Anaclet et Elbel, le cas où l'on donnerait de l'argent à quelqu'un qui, sans pouvoir vous servir, pourrait seulement vous nuire, afin de

1. Cf. lib. III, n. 72. — 2. Cf. lib. III, n. 98. — 3. *Ibid.*, n. 59.

l'empêcher de nous faire du tort, et cela, quand même il n'aurait pas dessein d'user à notre égard de mauvais moyens, mais seulement d'empêcher les électeurs par prières, ou par présents, à cause de la haine qu'il vous porte, de vous conférer le bénéfice, comme le disent avec raison Suarez, Laymann, Sanchez, Bonacina, Valentia, Croix et les docteurs de Salamanque, parce que cette vexation inique étant une chose temporelle, on peut très-bien s'en délivrer au moyen d'un prix de même nature. Mais nous devrions avec Suarez, Anaclet, les docteurs de Salamanque, etc., donner une réponse différente, si celui qu'il s'agirait d'apaiser était un électeur, c'est-à-dire quelqu'un qui non-seulement pourrait vous nuire, mais qui pourrait aussi vous servir (quoi qu'en dise Castropalao, qui soutient que, même en ce cas, on pourrait donner de l'argent à cet homme pour rendre impuissantes ses mauvaises dispositions), parce que, dans la pratique, cet argent aurait toujours pour effet naturel de gagner la faveur de celui qui le recevrait, et de vous faire obtenir par ce moyen le bénéfice convoité. Dans le cas cependant où cet électeur chercherait par fraude ou par violence à gagner les autres électeurs, afin qu'ils vous refusassent leur vote, alors, comme le disent d'un commun accord Lessius, Soto, Suarez, Filliucius, Sanchez, les docteurs de Salamanque, Croix, Busembaum, etc., on pourrait donner de l'argent pour se mettre à l'abri de ces injustes vexations. Et c'est ce qui me paraît suffisamment probable, à condition (comme le dit Mazotta), qu'en lui donnant cet argent, vous protestiez expressément que vous ne le faites, que pour qu'il cesse à votre égard ses vexations injustes[1] D'un autre côté, il est défendu de donner de l'argent à un compétiteur, pour obtenir de lui qu'il ne concoure point avec vous, s'il a d'ailleurs droit à le faire[2] Par la raison contraire, il est permis de donner de l'argent pour empêcher l'élection d'un candidat indigne, ou moins digne[3] Enfin, il est également permis de payer le prêtre qui refuserait de vous administrer les sacrements,

1. Cf. lib. III, n. 100 et 101. — 2. N. 103, Quæst. 1. — 3. *Ibid.*, n. 105.

pourvu qu'il y ait pour vous un motif grave de les recevoir, parce que ce ne serait là encore que vous racheter d'une vexation [1].

XLIX. Les peines établies par les canons contre les simoniaques sont celles-ci : premièrement, pour la simonie qui se commettrait à l'occasion de l'entrée dans un monastère, la communauté encourrait la peine de suspense, et les particuliers qui s'en rendraient coupables (*id præsumentibus*), l'excommunication papale, comme il est dit dans le texte [2] Mais cette dernière peine ne s'encourt cependant que dans l'acte de la profession, et beaucoup de docteurs disent même qu'elle est tombée en désuétude [3] Et remarquons ici que toutes les élections simoniaques pour le généralat, pour le rectorat et pour tout autre office spirituel en religion, sont nulles, comme le déclare le texte [4]

L. En second lieu, pour la simonie commise dans la collation des ordres (nous ne disons rien de la première tonsure), l'évêque qui les confère et les entremetteurs encourent l'excommunication et la suspense papale avec l'interdiction de l'Église. Ensuite, ceux qui reçoivent ainsi les ordres encourent également l'excommunication et la suspense des ordres (plus probablement de ceux-là seulement qu'ils ont reçus par simonie), et il leur est défendu d'aspirer aux ordres supérieurs. De pareilles peines ne sont cependant point encourues par celui-là même qui a reçu les ordres, si toutefois la simonie commise à son sujet l'a été par d'autres que par lui, et sans qu'il en ait eu connaissance [5]

LI. En troisième lieu, pour la simonie réelle commise dans les bénéfices, toutes les présentations, élections qui ont eu lieu par un tel moyen sont frappées de nullité. D'où il résulte que le simoniaque ne peut retenir ni le bénéfice, ni les fruits qu'il en a retirés [6], quand bien même le bénéficier ignorerait invinciblement la susdite peine, et même la simonie commise; si, par exemple, elle l'avait été par un tiers, comme il est dit

1. Cf. lib. III, n. 103, quæst. 5. — 2. Cap. I, Extr., *de sim.* — 3. Cf. lib. III, n. 108. — 4. Extrav., c. 2, *de sim.* — 5. Cf. lib. III, n. 109 et 110. — 6. Extrav., c. 2, *de sim.*

dans le texte, *Cap. Nobis, de Simon.* Cependant on excepte les cas suivants : 1°, si le bénéficier s'est opposé à la simonie, et qu'ensuite ignorant qu'elle ait eu lieu, il ait accepté le bénéfice; 2°, si le tiers dont il s'agit a commis la simonie par dol contre lui, afin de le rendre inhabile au bénéfice ; en troisième lieu, si le bénéficier a possédé de bonne foi, et sans être inquiété, le bénéfice pendant trois ans, et c'est ce qu'admettent communément tous les docteurs. A l'exception de ces cas, celui qui reçoit un bénéfice par simonie, outre l'excommunication papale qu'il encourt, et la privation *ipso jure* du bénéfice acquis par simonie, se rend encore inhabile à recevoir dans la suite d'autres bénéfices. Il est fort probable cependant que, pour encourir une semblable peine, il faut qu'il y ait une sentence qui y condamne le coupable [1]

LIII. En quatrième lieu, pour la *simonie confidentielle*, outre la peine imposée à la *simonie réelle*, on encourt encore la privation des bénéfices même antérieurement acquis; mais il est probable qu'on n'est obligé de subir cette peine, qu'après qu'aura été portée la sentence déclaratoire du délit. On doit observer néanmoins que le concile de Trente (sess. 24, chap. 18, *de Reform.*) a déclaré que les examinateurs qui auront reçu quelque présent des concurrents aux bénéfices-cures, ne pourront être absous par le confesseur qu'après avoir quitté leurs bénéfices [2]

LIII. Enfin, nous ferons remarquer en premier lieu que les susdites peines portées contre les simoniaques ne s'encourent que dans les matières signalées plus haut, c'est-à-dire en matière d'entrée en religion, d'ordinations et de bénéfices, mais non en matière de vente de choses sacrées, ou de juridiction ecclésiastique, ou de chapellenie non collative [3] Remarquons, en deuxième lieu, que pour encourir de telles peines, il faut, d'après le sentiment le plus commun et le plus probable, que la simonie ait été accomplie en entier ostensiblement par l'une et l'autre partie, à moins qu'il ne s'agisse de

1. Cf. lib. III, n. 111 et 112 — 2. Nisi dimissis beneficiis (cit. n. 112, Quæst. III). — 3. Cf. lib. III, n. 107.

la simonie confidentielle, dans laquelle il suffit que le temporel seul même ait été donné, comme le déclare la bulle de saint Pie V[1] En troisième lieu, si le prix reçu pour la collation simoniaque, soit d'un bénéfice, soit d'un ordre ou d'un sacrement, excède ce que peut exiger le ministre pour sa subsistance à l'occasion de sacrements qu'il aurait administrés, comme nous l'avons dit au n° 45, on doit le restituer à celui qui l'a donné, si on l'a reçu de lui avant de lui livrer la chose spirituelle. Mais si ce n'est qu'après la lui avoir administrée qu'on ait reçu de lui ce bien temporel, alors, quoiqu'il soit probable qu'on peut encore le restituer au même, il l'est davantage néanmoins, comme c'est aussi le sentiment de saint Thomas, qu'on doit le donner à l'Eglise ou aux pauvres. Ensuite, pour ce qui est des fruits du bénéfice simoniaquement acquis c'est à l'Eglise, si on l'aime mieux, qu'on doit les donner, ou probablement aussi soit aux pauvres, soit à celui qui succédera dans le bénéfice, comme encore l'on pourra entrer pour ce sujet en composition avec le pape. Quant au prix qui aurait été reçu pour l'admission en religion, on n'est tenu de le restituer qu'après sentence rendue, et en attendant, on peut retenir pour subvenir aux besoins de la communauté[2] En quatrième lieu, si la simonie commise à l'occasion, soit d'une admission en religion, soit d'une ordination ou de la collation d'un bénéfice, a été publique, le pape seul peut lever l'excommunication et la suspense encourues pour de tels faits ; si au contraire elle est restée occulte, les évêques peuvent en absoudre aussi, suivant le sentiment commun, qui se fonde sur le chap. VI *Liceat*, de la XXIVe sess., et le même pouvoir appartient aussi aux frères mendiants, comme le soutiennent les théologiens de Salamanque, d'accord avec Lessius et d'autres. Observons cependant qu'en vertu de la bulle 91 de Sixte-Quint (qui n'a point été révoquée, sous le rapport de la peine que les simoniaques auraient à subir, par Clément VIII, dans sa const. *Romanum pontificem*), celui qui a reçu les ordres

1. Cf. lib III, n. 116. — 2. Cf. n. 114-116.

par simonie encourt la suspense par rapport à tous les ordres qu'il a reçus, et l'inhabilité à en recevoir d'autres ; et s'il est séculier, tout office, comme tout bénéfice lui est interdit désormais ; il est régulier, il n'aura plus voix, soit active, soit passive, sans que jamais on puisse la lui rendre. Toutes les peines dont nous venons de parler sont réservées au pape, quand même le délit serait occulte. Ce droit est enleve aux évêques et aux autres personnes privilégiées, quoi qu en disent les théologiens de Salamanque, qui mettent en question l'acceptation de cette bulle, appelée par eux mal à propos bulle de Pie V Mais quoi qu'il en soit sur ce point, il est certain que Clément VIII a ôté aux réguliers répandus hors de Rome et dans l'Italie la faculté d'absoudre les séculiers de la simonie réelle et confidentielle (voir là-dessus le chap. xx, touchant les priviléges, n° 101). Pour ce qui est de l'inhabilité à d'autres bénéfices, l'évêque peut en accorder la dispense, pourvu que la simonie n'ait point été déférée aux tribunaux et qu'elle n'ait point été confidentielle [1] L'évêque peut-il accorder dispense au simoniaque, pour qu'il puisse obtenir de nouveau le bénéfice déjà simoniaquement acquis ? A cela nous répondrons que si le bénéfice (soit à charge d'âmes, soit simple) a été sciemment obtenu par *simonie*, l'évêque n'a point le droit d'accorder cette dispense ; mais si la simonie a été commise par un tiers, et que le bénéficier ait reçu le bénéfice sans avoir connaissance de la simonie commise à son occasion, l'évêque peut alors accorder la dispense, mais non avant que l'impétrant n'ait renoncé au bénéfice ; ainsi pensent Navarre, Sanchez, les docteurs de Salamanque, etc. Si ensuite le bénéfice est une cure, l'évêque ne peut pas accorder la dispense à cette vacance, mais seulement aux suivantes, comme le soutiennent Pal., les docteurs de Salamanque, etc., etc. [2].

LIV Quant au *parjure*, qui est la quatrième espèce d'irréligion, nous en parlerons au second point du chapitre suivant.

1. Cf. lib III. n, 117. — 2. Cf. n. 118.

CHAPITRE V

REMARQUES SUR LE TRAITÉ DU DEUXIÈME COMMANDEMENT.

PREMIER POINT.

Du blasphème.

1. Quand y a-t-il blasphème? — 2. De la malédiction prononcée contre des créatures. — 3-11. De la malédiction prononcée contre des morts.

I. Il y a blasphème, soit quand on attribue à la créature quelque attribut divin, comme lorsqu'on dit que le démon est saint, soit quand on profère quelque injure contre Dieu, ou contre les choses saintes et les jours saints, comme seraient les paroles suivantes : *maudit soit*, ou *périsse saint N.*, ou *l'église*, ou *la messe*, *Pâques* ou le *samedi saint*. C'est encore blasphémer que de dire: *en dépit de Dieu*, *sang du Christ* (lorsque ces paroles sont prononcées par colère contre Notre-Seigneur), *Dieu est injuste :* ce dernier blasphème est de plus une hérésie, de sorte que celui qui l'entend prononcer doit le dénoncer dans le mois (*a*). Au blasphème peuvent se joindre aussi certaines voies de fait, comme de cracher vers le ciel, de fouler aux pieds les chapelets ou les saintes images [1]

II. Dire, *atta di santo N.*, n'est pas un blasphème, de même que *potta,* parce que ces mots signifient seulement dans notre idiome une aspiration d'impatience. Ce n'est pas non plus un blasphème de dire, *périsse sainte Agathe*, quand on veut parler du pays, et non de la sainte. Il en est de même de l'action de maudire les créatures, comme le feu, le vent, la pluie, etc., à moins qu'on n'y ajoute le nom de Dieu,ou que ce ne soient des créatures qui ont une relation spéciale avec Dieu, dans lesquelles brille d'une manière particulière la puissance divine, comme l'âme, le ciel, etc. Je dis la même chose de la malédiction du monde, si l'on n'a l'intention de parler que du monde

1. Cf. lib. III, n. 121 et s.

a) Ceci a rapport à un état de choses qui n'existe plus. (*Note de l'éditeur.*)

méchant (*a*), comme l'entendait Jésus-Christ, lorsqu'il disait : « Si le monde vous hait, j'ai vaincu le monde [1] »

III. Maudire la foi de quelqu'un n'est pas un blasphème par soi-même, à moins que l'on ne dise la *foi du Christ* ou la *foi sainte*, parce qu'au reste par *foi* on peut entendre la foi humaine de chacun. Ce n'est pas non plus un blasphème de maudire les morts, à moins que l'on ne veuille parler en particulier des âmes du purgatoire, ou que l'on ne dise *morts saints*, *mort du Christ*. J'en ai déjà dit quelques mots dans mon ouvrage [2]; mais, comme c'est un point qui n'a pas été discuté par les auteurs, il est bon de le mettre dans un plus grand jour, spécialement pour répondre à un certain anonyme, qui, dans une de ses lettres, s'est attaché à me combattre en me faisant quelques objections.

IV Je dis en résumé que maudire les *morts*, ce n'est pas de sa nature un blasphème, ni en soi, ni par rapport à ceux qui le prononcent. D'abord ce n'est pas un blasphème en soi, puisque le mot *morts* est proprement un terme privatif, qui signifie les hommes privés de vie qui n'existent plus pour le présent; et dans une telle supposition, cette dénomination de *morts* n'implique ni âme ni corps. Ainsi, pour parler avec une rigueur philosophique, disons que celui qui maudit les morts ne fait injure à personne, puisqu'il maudit une chose qui n'existe plus.

V Mais, dira-t-on, ici le mot *morts* ne se prend pas comme terme *privatif*, mais comme terme *analogue*, c'est-à-dire qu'il peut s'appliquer tant au corps qu'à l'âme du défunt. Je réponds premièrement que celui qui parle ainsi, veut parler d'une relation de l'esprit, au lieu que je ne parle que de la valeur intrinsèque de ce mot *morts*. De plus, en l'admettant même comme terme *analogue*, je réponds en second lieu que, sous la dénomination de *morts*, principalement et *in recto*, comme disent

1. Si odit vos mundus, ego vici mundum. — 2. Cf. lib. III, n. 130.

a) L'édition italienne porte *purche non, s'intendesse del mondo cattivo*, ce qui semble faire un contre-sens.

(*Note de l'éditeur.*)

les philosophes, on n'entend rien de plus que le corps, qui seul peut être dit *mort*, et non l'âme qui ne meurt pas : ou si, par ce mot on veut entendre l'âme, c'est-à-dire l'*âme du mort*, ce ne saurait être qu'*in obliquo,* en ce sens que pendant un temps elle a été la forme du corps humain auquel elle avait donné la vie. Mais en supposant que le mot *mort* regarde le corps, et moins principalement, ou pour mieux dire, improprement l'âme, quand quelqu'un nomme les *morts*, à prendre la chose en soi, ce n'est pas de leurs âmes, mais de leurs corps qu'il veut parler sans doute; pour qu'on puisse l'entendre des âmes, il faut que la personne qui prononce ce mot ait l'intention formelle de le leur appliquer, ou du moins qu'une semblable intention soit indiquée de sa part par d'autres expressions qu'elle y joigne, comme par ce qui est dit dans les Macchabées, que « c'est une sainte et salutaire pensée que de prier pour les morts [1] » Ici le mot *prier* marque que l'on veut parler des âmes des morts.

VI. Donc, en soi, la malédiction des *morts* n'est pas un blasphème, puisqu'elle ne se rapporte pas à leurs âmes. Voyons maintenant s'il y a blasphème par la relation du moins mentale qu'en feraient ceux qui la prononcent. Je dis donc, en second lieu, qu'il n'y a blasphème, pas même sous cet autre rapport, parce que ceux qui maudissent les morts font pour l'ordinaire abstraction de leurs âmes. Ici l'auteur de la lettre se récrie et me reproche de ne pas savoir distinguer le terme *abstrait* d'avec le *concret*. L'*abstrait*, m'écrit-il doctrinalement, c'est le terme qui signifie la forme précise de l'objet, à part du sujet, comme beauté, blancheur, etc. Le *concret*, au contraire, indique le sujet joint à la forme, comme un homme beau, un papier blanc, etc. Il dit ensuite que le mot *mort* signifie un homme qui dans un temps se composait d'une âme et d'un corps unis ensemble, mais qui se trouvent actuellement séparés. De là il conclut que celui qui maudit les morts de quelque personne que ce soit, maudit non-seulement leurs corps, mais aussi leurs âmes.

1. Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare (II Mach.).

VII. Je réponds : je ne dis pas que celui qui maudit les *morts* les regarde comme des termes abstraits, c'est-à-dire comme des formes sans leur sujet; mais je dis qu'il s'abstient de considérer dans le mort son âme qui survit. Il y a une différence entre abstraire, qui est de considérer une forme sans son sujet, et prescinder, c'est-à-dire s'abstenir de considérer un sujet avec certaines de ses qualités ou circonstances avec lesquelles on pourrait le considérer. Il est certain que les hommes morts présentement ne sont pas tels que lorsqu'ils étaient vivants : alors c'étaient des personnes composées de corps et d'âme unis ensemble ; au lieu que présentement leurs âmes et leurs corps existent à la vérité, mais à l'état de substances séparées. Ainsi, en maudissant au présent les morts, on ne maudit pas pour cela leurs âmes, à moins qu'on ne l'exprime ou qu'on ne l'entende spécialement.

VIII. Mais soit, accordons encore à l'auteur de la lettre ce qu'il veut soutenir, c'est-à-dire que maudire les morts, c'est la même chose que de les maudire comme s'ils étaient vivants. Je demanderai à mon tour si celui qui maudit un homme vivant commet toujours un péché mortel. Tous les docteurs, Gaétan, Soto, Molina, Prado, Azor, de Lugo, et autres cités par les théologiens de Salamanque [1], disent avec saint Thomas [2], que la malédiction contre le prochain est un péché mortel, quand elle est formelle, c'est-à-dire (comme l'explique Gaétan) quand on souhaite au prochain le mal (supposé grave) qui fait l'objet de l'imprécation. Mais il n'y a pas péché mortel, quand la malédiction est seulement matérielle, c'est-à-dire prononcée sans malveillance ; et pourtant dans l'homme vivant, l'âme et le corps se trouvent à la fois. Mais pourquoi n'y a-t-il pas alors péché mortel? parce que celui qui maudit n'a pas toujours l'intention de maudire l'âme de son prochain, et d'outrager en lui cette substance dans laquelle brille l'image de Dieu ; mais il s'abstient de considérer l'âme, et par cela même il ne pèche pas mortellement. Celui qui maudit les créatures

1. *De rest.*, c. 4, n. 27 et 28. — 2. 2-2. q. 76, a, 1.

irraisonnables (suivant saint Thomas, dans l'article cité plus haut), s'il les regarde comme créatures de Dieu, pèche mortellement, et commet un véritable blasphème ; mais il n'en est plus de même s'il ne les considère pas comme telles, et qu'il les maudisse seulement comme des êtres sans autre rapport : et pourtant elles sont toutes les créatures de Dieu. Ainsi saint Thomas admet qu'on peut considérer une chose sans rapport intentionnel de cette chose à Dieu. Il faut donc dire pareillement que, si celui qui maudit les morts, le fait en rapportant ses malédictions à leurs âmes, il pèche mortellement; mais qu'il n'en est plus de même si, en les maudissant, il n'applique pas spécialement ses paroles à leurs âmes.

IX. Dire ensuite que tous ceux qui maudissent les morts entendent aussi maudire leurs âmes, j'ai reconnu, ainsi que bien d'autres confesseurs, par une expérience journalière et en interrogeant les pénitents, que c est plutôt tout le contraire. Cela est d'autant plus vrai, que ceux qui maudissent les morts ne le font pas d'ordinaire dans l'intention d'offenser ceux-ci, mais plutôt d'offenser les vivants, contre qui ils dirigent ces malédictions par manière d'injure. Mais c'est là une question de fait, et par conséquent c'est l'affaire du confesseur de s'en éclaircir et de dissiper ses doutes là-dessus en interrogeant soigneusement ses pénitents.

X. Dire encore que, quand même on ne comprendrait dans sa malédiction que les corps des morts sans leurs âmes, on ne serait pas pour cela exempt de faute grave, à cause du respect que l'Eglise porte aux corps des défunts, en les encensant, les aspergeant d'eau bénite et les ensevelissant avec pompe ; je ne sais si par des raisons semblables quelqu'un pourra jamais me persuader que maudire les morts soit un péché mortel. Je réponds en deux mots, et je dis que les cérémonies funèbres dont on vient de parler ne sont pas des témoignages d'un culte sacré, mais bien d'un culte religieux, en ce sens que ce sont des actes de religion ; et ce sont d'ailleurs des cérémonies que l'Eglise emploie même pour des vivants. Si donc l'honneur que l'on rend aux défunts n'est pas

plus grand que celui que l'on rend aux vivants, l'injure ne saurait être plus grande. Pourquoi donc, réplique l'auteur de la lettre, les lois punissent-elles plus fortement ceux qui exercent des cruautés sur les cadavres? Je réponds que les lois punissent non en raison de l'injure, mais de l'intention inique qui se manifeste dans une telle action, et que l'on punit aussi bien dans les meurtriers d'infidèles et d'hérétiques. Autrement, si une telle action était en soi une marque de grave mépris pour les corps des défunts, ceux qui les dissèquent et les ouvrent pour l'usage de l'anatomie commettraient un semblable crime. Du reste, ce que je conclus, c'est que la malédiction des morts n'est par elle-même ni un blasphème, ni un péché mortel. Et je trouve que trois auteurs (cités dans mon ouvrage, et les seuls qui aient écrit sur ce point) suivaient le même sentiment que moi. De plus, pour ma plus grande sûreté, j'ai écrit à Naples à plusieurs hommes savants, ainsi qu'aux trois congrégations des prêtres missionnaires parmi lesquelles se trouve la fleur du clergé napolitain, congrégations dites du P Pavone, de l'Archevêché et de Saint-Georges, et tous m'ont répondu la même chose. Le très-digne père Sabatino, aujourd'hui archevêque d'Aquila, m'a écrit que lui et tous les pieux ouvriers de Jésus-Christ, anciens et modernes, partageaient la même opinion. De plus, je sais très-certainement que le nonce de Naples, aussitôt qu'il eut connaissance de la lettre que j'ai fait imprimer sur ce point, ainsi que de celle de mon adversaire, le manda à notre saint-père le pape Benoît XIV, qui donna la commission d'éclaircir la controverse au révérend père Tommaso Sergio, pieux ouvrier de Jésus-Christ, conseiller du saint-office à Rome, décédé depuis. Ce docteur exposa au pape son sentiment, qui était que la malédiction des morts n'est pas un véritable blasphème; et un autre père de la même congrégation, encore aujourd'hui vivant, m'a assuré que le pape, après avoir examiné les raisons du P Sergio, s'était déclaré pour être du même avis.

II. Or, tout cela étant posé, je ne puis concevoir comment de telles gens peuvent ne pas au moins douter, mais au contraire

tenir pour certain, et aller jusqu'à publier dans les chaires évangéliques sans scrupule de conscience, que l'action de maudire les morts, généralement parlant et en soi, est certainement un péché mortel et un véritable blasphème, tandis que tous les docteurs, et parmi eux les partisans mêmes de l'opinion la plus rigide, tels que Concina et autres, enseignent que l'on ne doit pas taxer de péché grave ce qu'aucun texte certain de l'Ecriture, pas plus qu'aucune raison, ne prouve être tel. Saint Raimond disait : « Une chose cependant que je conseille, c'est de n'être pas prompt à prononcer qu'il y a péché mortel, là où vous n'avez pour vous en assurer aucun texte certain des Ecritures [1] » Saint Antonin écrivait de même : « Toute décision est périlleuse, tant qu'on n'a pour l'établir ni texte exprès de l'Ecriture sainte ou des canons, ni décision de l'Eglise, ni raison évidente. Car si l'on décide qu'il y a péché mortel, et que la chose ne le soit pas réellement, celui qui fera la chose n'en péchera pas moins mortellement, parce que tout ce qui est contre la conscience conduit à l'enfer [2]

Lettre en réponse à la lettre apologétique écrite pour la défense de la dissertation sur l'abus de maudire les morts.

Je dois prévenir que ce que j'avais écrit sur ce point suscita d'abord une dissertation à laquelle je répondis en peu de mots, après quoi je déclare qu'ayant déjà riposté deux ou trois fois aux objections qui m'étaient adressées, je n'avais pas l'intention d'y répondre de nouveau, tant pour ne pas m'engager dans des réponses et des contre-réponses à l'infini, que pour ne pas répéter toujours les mêmes choses ; mais que je voulais seulement répondre (comme je l'ai fait) à deux textes de saint

1. Unum tamen consulo, quod non sis nimis pronus judicare mortalia peccata, ubi tibi non constat per certam scripturam. (Cf. lib. III, tit. *de pœnit.*, § 21.)

2. Nisi habeatur auctoritas expressa sacræ Scripturæ, aut canonis, seu determinationis Ecclesiæ, vel evidens ratio, nonnisi periculosissime determinatur. Nam si determinetur, quod sit ibi mortale, et non sit, mortaliter peccabit contra faciens, quia omne quod est contra conscientiam, ædificat ad gehennam, etc. (Par. 2, tit. I, c. 11, § 21.)

Thomas qui m'étaient opposés nouvellement. Et je déclarai que pour l'avenir mon intention était de ne plus écrire sur cette question (puisqu'elle se trouvait déjà suffisamment éclaircie), à moins que je ne me visse convaincu par mon adversaire de m'être trompé, et qu'alors je ne ferais aucune difficulté de me rétracter par un écrit public, comme je n'ai apporté aucune répugnance à le faire pour d'autres opinions que j'avais d'abord embrassées, et que j'ai révoquées depuis.

Mais après cette réponse de ma part, on n'en vit pas moins paraître une autre lettre apologétique pour la défense de la dissertation en question ; de sorte que, malgré l'intention contraire que j'avais manifestée, il m'a fallu répondre à cette lettre par une autre, et c'est celle-là seulement que je présente ici, puisqu'on y trouvera comprise la réponse faite tant à la dissertation, qu'à la lettre publiée ensuite pour sa défense.

« Révérendissime père, seigneur et maître vénéré. Depuis la dissertation sur la malédiction des morts, et la courte réponse que j'y fis, a paru dernièrement une lettre apologétique d'une bonne longueur pour la défense de cette dissertation. Après avoir lu cette lettre, j'ai été en doute si je devais ou non répondre de nouveau. D'un côté, j'aurais voulu maintenir ma résolution de ne plus répondre, comme je l'avais exprimé dans ma réplique, pour ne pas procéder à l'infini. D'un autre côté, il m'a paru convenable de répondre de nouveau, ainsi que le veulent mes amis, et parce que dans ma première réponse j'ai commis une erreur, qu'il est bon que je rétracte, dans une proposition qui m'a échappé, mais qui du reste ne fait rien à la matière du débat, comme votre révérence pourra le voir par cette seconde réponse ; et aussi, parce que dans cette lettre apologétique mon contradicteur présente certaines observations nouvelles auxquelles il me paraît nécessaire de répondre pour lever toute équivoque. En conséquence, je vous envoie cette seconde réplique, en vous priant de deux choses : la première, de la lire avec réflexion, d'en retrancher, d'y ajouter et d'y corriger comme bon vous semblera ; la seconde, de me donner votre avis, si votre révérence juge à propos que je la

fasse imprimer. Car, d'un côté, il me déplaît fort de me mettre en guerre ouverte contre des membres d'une congrégation pour laquelle j'ai tant de vénération, bien que je sache qu'il s'y en trouve aussi plusieurs, et peut-être non moins instruits, qui pensent là-dessus comme moi ; et d'un autre côté, il me semble qu'ôter à des âmes auxquelles la conscience reproche des malédictions semblables, la crainte d'avoir fait en cela un péché mortel, tandis qu'il n'y en a point, ce sera contribuer à la gloire de Dieu, qui fait sa gloire du salut des âmes.

» Prenez-moi en pitié, si dans cette feuille vous trouvez répétées bien des choses que j'ai déjà fait entrer dans ma première réponse. J'ai cru ces répétitions nécessaires, afin que le lecteur ait tout devant les yeux en lisant les nouvelles observations que m oppose mon contradicteur dans sa lettre. Et pour cela il faut remuer le terrain de nouveau. Dans sa dissertation, mon adversaire s'est appliqué à prouver que la malédiction des morts est une faute grave et un véritable blasphème pour deux motifs : 1° parce que les corps des fidèles défunts sont des choses sacrées ; 2° parce qu'en prononçant une malédiction semblable contre les morts, on ne peut pas faire abstraction de leurs âmes. J'ai dit dans ma première réponse à cette dissertation, que je me trouvais avoir déjà répondu deux autres fois à de semblables objections, et qu'ainsi je ne croyais pas devoir m'attacher à répondre à toutes les objections qui m'étaient faites dans cette dernière, pour ne pas répéter toujours les mêmes choses. Toutefois, j'ai dit que je ne pouvais omettre de répondre à deux passages de saint Thomas qui m'étaient objectés. Le premier se lit dans la troisième partie de sa *Somme théologique*, question VIII, art. 2, où il affirme que Jésus-Christ communique aux corps des fidèles le droit de ressusciter par l'influence de l'Esprit-Saint qui habite en eux. Or, l'auteur de la dissertation essaie de démontrer ce même droit par une autre considération, savoir, par les effets de la communion sacramentelle que les fidèles reçoivent en cette vie ; et il infère de ce double motif, qu'on doit ranger les corps des défunts parmi les choses sacrées, et qu'ainsi on leur

doit un culte sacré par devoir de religion. Mais, répondrai-je, si ces raisons prouvaient que les corps des fidèles défunts doivent être comptés parmi les choses sacrées, elles prouveraient aussi bien qu'on devrait ranger parmi les choses sacrées même les corps des chrétiens damnés, puisqu'il y a eu un temps où a pu habiter aussi en eux le Saint-Esprit, comme ils ont dû également recevoir en eux Jésus-Christ dans le sacrement de l'autel. Il répliquera sans doute que les qualités dont il s'agit, et qui font de nos corps des objets sacrés, se perdent par le péché. Donc, répliquerai-je à mon tour, tant que l'Eglise ne m'assure pas par un jugement authentique du salut de l'âme qui animait tel corps, et qu'elle n'élève pas le respect qui lui est dû à la dignité d'un culte sacré, comme nous l'expliquerons plus loin, je ne dois ni ne puis traiter ce corps comme un objet sacré. Outre que, si les corps des défunts sont des objets sacrés par le seul fait de la communion et de l'inhabitation de l'Esprit-Saint, il faudra dire que même les corps des vivants devraient être traités comme des objets sacrés, tellement que toute injure ou toute malédiction prononcée contre le corps d'un fidèle devrait être considérée comme un péché grave contre la religion; ce qui contredit la doctrine expresse de ce même saint Thomas, comme nous le verrons bientôt. Dire ensuite que les cadavres des fidèles sont des objets sacrés à raison des rites que l'Eglise pratique à leur égard, tels que l'usage de les ensevelir dans un lieu sacré, les processions, les encensements, les bénédictions, et aussi cet usage antique, dont parle mon contradicteur, de déposer l'Eucharistie sur la poitrine des cadavres; je ne sais vraiment comment on peut appeler de pareils actes des actes d'un culte sacré, tandis que, pour ce qui est de la sépulture, c'est une chose connue qu'anciennement les corps des fidèles, même à des époques où l'Eglise jouissait de la paix, étaient ensevelis dans les champs et sur les routes, comme le rapportent Thomassin et Calmet, et que même plusieurs conciles firent défense de les ensevelir dans les églises. Que si dans la suite on adopta la coutume de les ensevelir dans des lieux sacrés, ce

fut, comme le dit saint Grégoire, pour réveiller leur souvenir dans l'esprit de leurs proches à la vue de leurs sépulcres, et les leur faire recommander plus souvent à Dieu. « C'est un avantage pour les morts (dit ce saint pape) d'être ensevelis dans les églises, en ce que leurs proches, à la vue de leurs tombes, y trouvent un avertissement de prier plus fréquemment pour eux [1] » Saint Augustin a dit aussi la même chose [2] Quant aux bénédictions qui se font avec l'eau lustrale, elles se donnent aux cadavres, disent Gavantus et Durand, pour les délivrer des infestations des démons. Et ce n'est pas pour une autre fin qu'on les encense, comme l'écrivait Innocent III [3] C'est encore pour la même fin qu'autrefois on leur mettait sur la poitrine la sainte Eucharistie, comme l'a dit le même saint Grégoire [4], bien que cela ait été réprouvé dans la suite par plusieurs conciles tenus au quatrième, au sixième et au septième siècle, ainsi que le rapporte le père Vestrini dans ses lettres théologiques [5]; de même encore qu'il fut défendu de placer l'Eucharistie dans les pierres servant de fondement aux églises, ou de l'approcher des énergumènes, ou bien encore des plaies des infirmes, ou de se frotter le front ou les yeux, etc., avec le précieux sang : autant d'usages familiers aux anciens fidèles, comme le rapportent saint Cyrille et saint Chrysostome. Tout cela démontre que de tels actes pieux, pratiqués plutôt par simplicité que par religion, n'indiquaient nullement que les choses à l'égard desquelles on les pratiquait, fussent sacrées, mais qu'on les pratiquait uniquement à cause des bons effets que les fidèles espéraient obtenir de leur accomplissement.

» Mais quant aux rites qu'aujourd'hui l'Eglise observe communément sur les défunts, voici qu'en dit Sponde : « De dire quelle est la vertu de la croix dont on imprime le signe sur eux ou sur leurs draperies funèbres, de l'eau bénite dont on

1. Hoc prodesse mortuis, si in ecclesia sepeliantur, quod eorum proximi, ipso tumulorum conspectu admoniti, pro illis frequentius exorent (*Dialog.*, lib. III, c. L). — 2. Lib. *De cura pro mortuis.* — 3. *De myst. missæ*, lib. II, c. XVII. — 4. *Dialog.*, lib. II, c. XXIV. — 5. Tom. III, lect. 53.

les asperges et de l'encens dont on les parfume, tant pour écarter une foule d'autres maux, que pour mettre en fuite surtout les démons, et rendre impuissants leurs prestiges et ceux des magiciens, c'est ce qui me serait facile en produisant des témoignages et des exemples aussi irréfragables que nombreux tirés des Pères [1] » Et dans un autre endroit : « On encense les corps des fidèles défunts,parce que ceux qui meurent dans des sentiments de foi sont la bonne odeur de Jésus-Christ, et aussi pour signifier que ces défunts ont laissé après eux l'odeur de leurs bonnes œuvres... On brûle l'encens autour d'eux pour donner à entendre qu'ils ont cru que par la mort ils passeraient à l'immortalité [2] » Etienne Durand a dit de plus, que « ces encensements se font par respect pour le lieu et pour l'office divin [3] » Jean Beleth ajoute ce détail : « Le corps est déposé dans un sépulcre, auprès duquel on met de l'eau bénite, et des charbons avec de l'encens : de l'eau bénite, pour empêcher l'approche des démons ; de l'encens, pour écarter l'infection du corps; des charbons, pour signifier que la terre où le corps est déposé ne pourra plus servir à des usages profanes [4] » Guillaume Durand dit de même : « On met là de l'eau bénite, pour que les démons n'approchent point du corps; de l'encens, pour écarter la puanteur, ou pour indiquer que

1. Quanta namque sit vis crucis qua signantur et ornantur, et aquæ benedictæ qua asperguntur, et thuris quo suffiuntur, tum ad alia plurima arcenda mala, tum maxime ad fugandos dæmones, eorumdemque ac magorum præstigia dissolvenda, pronum mihi esset quamplurimis Patrum testimoniis et exemplis testatissimum reddere (*De sacr. cœmet.*, lib. I, p. II, c. XV, sect. 8).

2. Fit suffitus ad corpora fidelium defunctorum, quoniam qui pie moriuntur, sunt Christi bonus odor, et ut insuper significetur, defunctos reliquisse odores bonorum operum, etc., per incensum, ut indicetur (*a*) eosdem credidisse, se per mortem ire ad immortalitatem (*Ibid.*, c. II, sect. I).

3. Porro thurificatio fit, ad reverentiam loci, et divini officii, etc. (Lib. I, c. IX, n. 9).

4. Cadaver ponitur in sepulcrum, et aqua apponitur benedicta, ac prunæ cum thure. Aqua benedicta, ne ad corpus dæmones accedant. Thus, propter corporis fœtorem removendum. Prunæ, ad designandum, quod terra illa in usus communes redigi nequeat. (*In Explic. div. offic.*, c. I, 61).

a) L'édition italienne porte *judicetur*, ce qui semble être une faute d'impression.

(*L'éditeur traducteur.*)

le défunt a offert à son Créateur la suave odeur de ses bonnes œuvres, ou enfin pour montrer qu'il est utile aux défunts d'être aidés par les prières des vivants [1] » Tout cela fait voir que ces divers rites dont l'Eglise fait usage à l'endroit des défunts, ne sont point un culte sacré qui ait pour objet leurs cadavres, mais uniquement des cérémonies mystérieuses. Et notons de plus, que l'Eglise les refuse à ceux qui meurent excommuniés ou interdits, quand même ils seraient morts en donnant des signes certains de repentir. Donc l'Eglise ne pratique point ces rites à l'égard des défunts en supposant qu'ils sont autant de temples de l'Esprit-Saint, mais parce qu'elle veut entretenir la communion des fidèles, tant entre les vivants qu'avec les morts.

» L'autre passage qu'on m'objecte de saint Thomas se trouve à l'article 6 de la 25ᵉ question de sa 3ᵉ partie, où le docteur angélique enseigne que nous devons vénérer les reliques des saints, parce que ces reliques ont appartenu à autant de temples du Saint-Esprit, qui a habité et opéré en eux, et aussi parce que ces précieux restes doivent être configurés un jour au corps de Jésus-Christ par leur glorieuse résurrection. De là mon contradicteur tire cette conclusion, que la malédiction qui s'adresse aux corps des défunts est un vrai blasphème, puisqu'ils ont été, eux aussi, des temples et des organes de l'Esprit-Saint. Mais si cette raison était valable pour les corps des défunts, je reviens à dire qu'elle le serait encore plus pour les fidèles vivants, et même beaucoup plus pour ces derniers, puisque les vivants étant actuellement en état de grâce (comme nous devons pieusement le présumer) sont des temples et des organes vivants de l'Esprit-Saint. Mais saint Thomas, et avec lui le commun des théologiens qui le suivent, comme Gaëtan,

1. Aqua benedicta ponitur, ne dæmones ad corpus accedant. Thus, propter fætorem removendum, seu ut defunctus Creatori suo acceptabilem bonorum operum odorem indicetur (*a*) obtulisse, seu ad ostendendum, quod defunctis prosit auxilium orationis.

a) L'édition italienne porte *judicetur* : autre méprise, semblable à la précédente.

(*L'éditeur traducteur.*)

Soto, Azor, Prado, Serra, Molina, Laymann, Trulluchio, tous enfin disent que la malédiction ou l'imprécation contre les hommes n'est qu'une faute vénielle, tant qu'elle n'est pas formelle, mais seulement matérielle, c'est-à-dire, tant qu'elle n'est pas accompagnée d'un désir grièvement coupable. Reproduisons ici le texte entier du saint docteur, pour ne pas mériter le reproche de l'avoir trompé : « Il y a malédiction, quand on appelle le mal sur la tête de quelqu'un par forme de commandement ou de souhait. Or souhaiter ou provoquer par ses ordres le mal de quelqu'un, est une chose qui, considérée en elle-même, est incompatible avec la charité, puisque cette vertu nous fait aimer le prochain en voulant son bien. C'est donc de sa nature un péché mortel, et d'autant plus grave, que nous devons plus d'amour et de respect à la personne qui est l'objet d'une telle malédiction. De là cette sentence du Lévitique : « Que celui qui aura maudit son père ou sa mère, soit puni de mort. » Il peut néanmoins arriver qu'une parole de malédiction ne soit qu'un péché véniel, soit parce que le mal qu'on appelle sur un autre est léger, soit à raison du sentiment qui nous a fait prononcer une telle parole, et qui sera quelquefois un mouvement de légèreté, une plaisanterie ou un moment de surprise : car la grièveté des péchés de paroles doit surtout être appréciée d'après le sentiment qui les inspire [1]. » C'est ici que mon contradicteur me prend à partie, et que me répétant ces paroles du docteur angélique, que « la malédiction est en son genre un péché mortel [2], il me dit : L'entendez-vous, ou ne l'entendez-vous pas? — Il me semble que je l'entends, et je pense qu'on ne peut pas entendre autrement

1. Maledictio... est per quam pronuntiatur malum contra aliquem, vel imperando, vel optando. Velle autem, vel imperio movere ad malum alterius, secundum suum genus est peccatum mortale; et tanto gravius, quanto personam, cui maledicimus, magis amare et revereri tenemur. Unde dicitur (*Levit.* xx, 9) : Qui male dixerit patri suo et matri, morte moriatur. Contingit tamen verbum maledictionis prolatum esse veniale, vel propter parvitatem mali, quod quis alteri imprecatur, vel etiam propter affectum proferentis, dum ex levi motu, vel ex ludo, aut ex subreptione talia verba proferuntur, quia peccata verborum maxime ex affectu pensantur (2-2, qu. 76, art. 3).

2. Secundum suum genus est peccatum mortale.

le passage cité de saint Thomas; c'est-à-dire, que maudire les hommes est un péché mortel lorsque la malédiction est formelle, en tant qu'on désire par un sentiment coupable le mal qui fait l'objet de l'imprécation, ou bien lorsqu'on engage les autres à leur faire ce même mal, ainsi que l'avait expliqué dans l'article précédent le saint docteur, en citant l'exemple d'un juge qui ordonne injustement aux ministres de la justice de faire subir à un accusé la peine portée contre lui (*a*). Et cela, parce que, comme il l'ajoute, une malédiction de ce genre est en elle-même incompatible avec la charité, qui fait que nous aimons le prochain en lui voulant son bien [1] De même que la charité nous impose le devoir de souhaiter du bien au prochain, de même elle nous défend de lui vouloir du mal, ou de porter les autres à lui en faire. Saint Thomas, parlant ensuite de la malédiction verbale (la seule dont nous parlions dans le cas actuel), dit qu'elle ne dépasse pas le péché véniel, soit lorsque son objet est un mal peu considérable, soit quand elle est faite sans intention perverse (ce qui constitue la malédiction matérielle), comme quand on la prononce par plaisanterie, ou sans une pleine délibération. Et c'est ce qu'il confirme à la fin par cette raison, que la grièveté des péchés de paroles est appréciée d'après l'intention qui les fait commettre [2] C'est aussi ce qu'enseigne Cajetan dans son commentaire sur l'article 1er de la question LXXVI, où il dit : « Notez sur cet article ce que c'est à proprement parler que la malédiction, c'est-à-dire, souhaiter à quelqu'un un mal, en

1. Secundum se repugnat charitati, qua diligimus proximum, volentes bonum ipsius.

2. Quia peccata verborum maxime ex affectu pensantur.

a) *Coll' esempio del giudice che ingiustamente muove ministri di giustizia ad eseguire la pena sopra del reo.* Ce n'est pas là précisément ce que porte l'article 1er, où il n'est parlé que du juge qui peut licitement maudire un homme en lui infligeant une peine méritée : *Sic judex licite maledicit illum cui præcipit justam pœnam inferri.* Dans le texte italien, au lieu de *ingiustamente*, l'imprimeur n'aurait-il pas pu mettre plutôt *giustamente*? Mais alors, comment donner cela pour exemple de quelqu'un qui en porte d'autres à faire du mal au prochain, *quando s'inducono gli altri a far loro il male*?

(*L'éditeur.*)

tant que mal, avec intention. Et de là il suit qu'autre chose est la malédiction formelle, autre la malédiction matérielle, et que tantôt c'est un péché mortel, tantôt ce n'est qu'un péché véniel : car la malédiction formelle est de sa nature, comme il est évident, un péché mortel; au lieu que, si elle n'exprime qu'un souhait, elle n'est pas mortelle, quoiqu'elle puisse l'être, si elle exprime une volonté arrêtée. Et la raison de cette différence, c'est que celui qui maudit simplement sans intention arrêtée ne fait tort à personne, puisqu'il ne le fait ni d'intention, ni d'effet. En commandant au contraire à quelqu'un de faire du mal à un autre, il fait tort à celui-ci par le bras de celui qui exécute son commandement, quand même il n'aurait pas l'intention de le faire par lui-même. J'ai dit que ce péché est mortel *de sa nature*, parce que l'imperfection de l'acte, soit du côté de son objet, comme si l'on ne souhaite ou qu'on ne commande qu'un léger mal, soit du côté de l'agent lui-même, comme si c'est par colère ou par plaisanterie, comme le dit saint Thomas, « qu'il maudisse, quand bien même le sentiment dont il est affecté serait mauvais, comme cependant le consentement de sa raison n'entre pour rien dans cette tendance vers le mal, son péché n'en est un qu'imparfaitement, et par là même n'est pas mortel [1] » Donc, d'après Cajetan comme d'après saint Thomas, la malédiction prononcée contre des hommes n'est péché mortel de sa nature, que lorsqu'elle est formelle, c'est-à-dire prononcée avec mauvaise intention [2] ; et je n'ai rien voulu dire autre chose dans

1. Nota ex 1. artic. quid sit proprie maledictio, scilicet dicere malum, in quantum malum, alicui ex intentione. Et ex hoc eruitur, quod maledictio distinguitur in maledictionem formaliter et materialiter; et quod quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale; nam maledictio formaliter est ex suo genere mortale, ut patet : maledictio autem si fit optative, non est mortale ; si vero fieret imperative, posset esse mortale. Et ratio diversitatis est, quia præter intentionem optative maledicens neminem lædit, quia nec ex intentione, nec ex opere. Imperative autem quandoque lædit ex opere ministri obsequentis, quamvis non ex propria intentione. Dixi autem, ex suo genere, quia propter imperfectionem actus, sive ex parte objecti, ut si parvum malum optet, vel imperet, sive ex parte operantis, ut si ex ira maledicat, quamvis affectu tendat in malum, quia non ex consensu rationis in malum tendit, deficit a perfecta ratione peccati, et per hoc non est mortale. — 2. Imperando, vel optando.

ma Théologie morale[1] avec le commun des docteurs, comme je l'y fais voir clairement. C'est donc à tort que mon contradicteur me reproche d'avoir mal parlé en disant que maudire les vivants, c'est-à-dire prononcer une malédiction contre des hommes, ce qui est bien une malédiction purement matérielle, n'est, d'après le sentiment commun, rien de plus qu'une faute vénielle; au lieu que je devais dire selon lui que c'est un péché mortel de sa nature, et que ce n'est que par accident qu'il n'est que véniel en certains cas. Voici ses expressions, telles que je les lis dans sa dissertation[2] : « Il devait établir avant tout, comme généralement vrai, que maudire les vivants est de sa nature un péché véniel, et puis, sans avoir recours à des subtilités étranges, imiter le docteur angélique, en se bornant à indiquer les cas particuliers où il est ordinaire que la malédiction soit une faute vénielle, » c'est-à-dire quand le mal qu'on souhaite est léger, ou qu'il n'y a pas pleine délibération. Mais saint Thomas, Cajetan et tous les autres disent expressément le contraire de ce que mon adversaire voudrait me faire dire, puisqu'ils disent que la seule malédiction formelle, c'est-à-dire inspirée par une mauvaise intention[3], est de sa nature un péché mortel. On voit au surplus que, ni saint Thomas, ni Cajetan, n'ont tenu pour vrai qu'il y ait péché mortel dans toute malédiction prononcée contre un fidèle, soit vivant, soit décédé, par la raison que le corps de ce fidèle est le temple de l'Esprit-Saint : car s'ils avaient tenu cela pour vrai, ils n'auraient pas pu dire que, lorsqu'on maudit quelqu'un par plaisanterie, ou sans mauvaise intention, il n'y a à le faire qu'un péché véniel, puisque maudire les saints ou les choses sacrées, quand même ce serait sans mauvaise intention, ou même par plaisanterie, ne pourrait, comme c'est bien certain, être excusé de faute grave. Il suit de là évidemment que (d'après le docteur angélique et le commun des théologiens), on peut bien penser à la personne d'un fidèle sans penser à la qualité qu'a ce fidèle d'être le temple du Saint-Esprit. Et de là

1. Cf. lib. V, n. 81. — 2. Page 91, à la fin. — 3. Imperando, vel optando.

il suit en outre (contradictoirement à ce qu'allègue mon contradicteur, que de même que ce n'est pas une faute grave contre la charité et la piété de maudire le corps d'un fidèle vivant sans mauvaise intention contre lui, ainsi ce n'est pas non plus une faute grave de maudire sans mauvaise intention le corps d'un fidèle défunt, puisque, selon le même saint Thomas, la charité que nous devons aux morts passés à l'autre vie en état de grâce, est une extension de celle qui est due aux vivants : « La charité, dit le saint docteur, qui est comme le lien qui unit entre eux les membres de l'Eglise, s'étend non-seulement à tous les vivants, mais aussi aux morts décédés dans la charité [1] »

» Mais, dit ici mon contradicteur, il y a une grande différence entre maudire un vivant et maudire un défunt, parce que toute personne vivante est sous le joug de la concupiscence, et conséquemment exposé au danger de pécher, et qu'il n'y a plus rien à craindre de semblable pour quiconque est mort en état de grâce ; et par conséquent la malédiction prononcée contre un vivant peut n'être que vénielle, puisque, comme c'est un péché contre la charité, il ne peut être grave quand il y manque la malice de l'intention ; au lieu que la malédiction qui s'adresse à un défunt étant un péché contre la religion, quand même il ne s'y joindrait aucune intention mauvaise, est toujours grave à cause de l'injure qu'on fait à la religion, en maudissant un corps sacré. Mais pour répondre, tâchons d'approfondir davantage encore son principe, en vertu duquel il prétend que les corps des fidèles défunts doivent passer pour sacrés. Il a dit, que suivant la doctrine de saint Thomas, c'est toujours une faute grave de maudire les morts, parce que leurs corps ont été les organes de l'Esprit-Saint, et que de plus ils ont reçu la communion sacramentelle. Je réponds donc : si, pour devoir être considéré comme sacré, il suffit d'avoir reçu la communion et d'avoir été le temple de l'Esprit-Saint, on devra par la même raison, ainsi que je l'ai

1. Charitas, quæ est vinculum Ecclesiæ membra uniens, non tantum ad vivos se extendit, sed etiam ad mortuos qui in charitate decedunt.

dit plus haut, regarder également comme sacrés et les corps des défunts, et ceux des vivants, puisque les vivants sont aussi les temples de l'Esprit Saint [2] — Mais dans le fidèle vivant, répliquera mon adversaire, il y a toujours le foyer de la concupiscence, qui rend sa personne sujette à pécher. — Je réponds : Avant donc qu'Adam eût péché, son corps était-il sacré? En outre, la possibilité de pécher ne fait pas changer l'espèce de la sainteté du corps. De plus, ni le foyer de la concupiscence, ni le danger de pécher ne peut faire qu'actuellement, même [2] le fidèle vivant ne soit le temple de l'Esprit-Saint. Cela est d'autant plus vrai, que ce foyer de la concupiscence ne cause à l'âme aucune culpabilité, aucune tache, puisque la grâce de la rédemption en ceux qui sont baptisés remédie à tous les maux du péché, ou plutôt les répare surabondamment. Comme dit le Psalmiste [3], la rédemption est abondante aux pieds du trône de Dieu. Comme a dit l'Apôtre [4], la grâce surabonde là où le péché avait abondé. Comme a dit Jésus-Christ même [5] : « Je suis venu pour que les hommes aient la vie, et qu'ils en jouissent avec plus d'abondance. » De là vient que le concile de Trente a défini que le baptême rend les âmes pures de toutes leurs taches, et que le foyer de la concupiscence, loin de nuire en quoi que se soit, sert au contraire à augmenter la récompense pour quiconque lui refuse son consentement [6] Ainsi cet avantage d'être l'organe de l'Esprit-Saint ne suffit pas pour faire que le corps d'un fidèle, vivant ou mort, n'importe, soit sacré ; autrement, maudire les vivants, même sans mauvaise intention, serait toujours une faute grave, tandis que le contraire est certain, comme l'admet mon adversaire

1. Membra vestra templum sunt Spiritus-Sancti (I *Cor.*, VI, 19).
2. Hic et nunc. — 3. Copiosa apud eum redemptio (*Ps.* CXXIX, 7.
4. Ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia (*Rom.*, V, 20).
5. Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant. (*Joan.*, X, 10).
6. In renatis enim nihil odit Deus... Innocentes, immaculati, puri ac Deo dilecti effecti sunt, etc. Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, hæc sancta Synodus fatetur et sentit : quæ cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus non valet ; quinimo, qui legitime certaverit, coronabitur (*Conc. Trid.*, sess. V, in decr. de pecc. orig., can. 5).

lui-même. Il faut donc recourir à une autre raison (si jamais mon opposant peut en trouver quelqu'une), pour prouver que les corps des défunts sont sacrés. Et il ne sert à rien de dire qu'en maudissant les vivants, on peut mettre de côté la qualité qu'ils ont d'être les temples du Saint-Esprit, et avoir en vue d'autres motifs particuliers, comme par exemple les injures qu'on en a reçues, etc. Car je répliquerai alors : Et pourquoi ne peut-on pas user de la même réserve à l'égard des morts, en les maudissant pour quelques griefs qu'on leur garde, mais sans mauvaise intention ? Outre que de telles malédictions (comme nous l'avons observé dans notre première lettre) se profèrent d'ordinaire plutôt en vue d'injurier les vivants que d'injurier les morts, — Non, dit-il, parce que les corps des défunts sont sacrés. — Mais c'est là revenir de plus belle à la question, puisque le point controversé entre nous, c'est précisément qu'il n'y a de sacrés entre les corps des défunts, comme nous le soutenons, que ceux dont l'Eglise a proclamé la sainteté, et qu'elle nous impose ainsi l'obligation de vénérer comme sacrés, en transformant leur culte, jusque-là purement humain, en culte surnaturel et d'ordre divin, comme nous le prouverons bientôt par l'autorité de saint Thomas.

Mais, me répliquera l'auteur en s'appuyant lui-même sur saint Thomas [1], les reliques des saints sont dignes de vénération, parce que les âmes qui ont animé ces corps jouissent actuellement de Dieu ; et par conséquent, ajoute-il, les corps des défunts, quoiqu'on ne puisse leur rendre un culte de dulie, ne peuvent cependant être méprisés, étant comme ils le sont des choses sacrées, car nous devons croire pieusement que leurs âmes sont sauvées. — Donc, répondrai-je, supposé que les corps des défunts soient choses sacrées, on leur doit un culte sacré ? Mais je voudrais bien sovoir ici quel culte sacré leur est dû. Mon contradicteur avoue qu'on ne leur doit point un culte de dulie ; mais je ne trouve pas que l'Eglise et les docteurs admettent, ni ne sais comment on pourrait admettre

1. 3, q. 26, a. 6.

d'autres sortes de cultes sacrés, que les cultes de latrie, d'hyperdulie et de dulie. — Mais à quelle sorte de culte, m'objecte-t-il, doit être ramené, celui qu'on rend aux vases et aux vêtements sacrés ? — Je réponds qu'il se rapporte au culte de latrie, puisqu'on n'en doit aucun à ces objets pris en eux-mêmes ; et la preuve en est que, lorsqu'ils ont perdu leur consécration, ils ne méritent plus aucun culte sacré : mais le culte qu'on leur doit est purement *relatif* ou *réductif*, et par conséquent il se réduit au culte de latrie, à raison du saint sacrifice pour lequel ils sont destinés. Et pour cela je dis que, comme nous ne pouvons vénérer tous les corps des défunts d'un culte de dulie, pas plus que d'un autre culte, nous ne devons pas les ranger parmi les choses sacrées. Le P Suarez, parlant de la vénération due aux reliques des saints défunts, dit ces paroles : « J'ajoute que cette coutume même (culte de vénérer comme sacrées les reliques des saints) fait voir que l'Eglise se forme une idée tout autrement élevée de leurs reliques, que celle qu'on se fait ordinairement des corps morts des hommes vulgaires [1] » Je trouve aussi que saint Grégoire de Nysse, parlant des corps des saints, et de ceux aussi du commun des fidèles décédés, dit qu'il n'y a pas de comparaison à établir entre le respect dû aux premiers et celui que nous portons aux seconds ; puisque, ajoute-t-il, tandis que nous avons horreur de ceux-ci et que nous les fuyons, chacun cherche au contraire à s'approcher de ceux-là, et se croit sanctifié par leur attouchement ; voici ce qu'il dit en particulier, au sujet du corps de saint Théodore : « On ne doit pas même essayer une comparaison entre le corps de saint Théodore, et les autres dont la dissolution a été l'effet d'une mort commune et vulgaire... Car les restes des autres hommes sont pour la plupart d'entre nous un objet d'abomination, au point que personne n'approche volontiers de leurs sépulcres, ou que si, par surprise, on

1. Immo insuper addo, hanc ipsam consuetudinem ostendere longe altiori modo Ecclesiam de Sanctorum reliquiis sentire, quam vulgarium hominum mortua corpora soleant reputari. (*Defens. fid. cath. adv. Anglic. Sect. errores*, lib. II, c. x, n. 14, circ. fin.).

en rencontre quelqu'un ouvert, on se hâte de passer son chemin. Mais si, au contraire, on arrive à un lieu comme celui-ci, où se tient aujourd'hui notre assemblée, où est comme vivante la mémoire du juste avec ses saintes reliques, on est tout d'abord enchanté à la vue de tant de choses magnifiques..; puis on sent le désir d'approcher du tombeau lui-même, dans la persuasion que son simple attouchement apportera avec lui la sanctification et la bénédiction [1] » Qu'on juge par là combien est différente la vénération que l'Eglise et les fidèles décernent aux corps des saints, et celle dont on entoure les restes des autres défunts.

» Ensuite, quant à la vénération qui peut être due aux corps, comme ayant pour raison que leurs âmes jouissent de Dieu, nous répondons que la raison donnée par saint Thomas n'est applicable qu'aux seuls saints déclarés tels par l'Eglise, et que c'est de ces derniers seulement que parle le docteur angélique, puisqu'il commence par établir que les âmes des saints jouissent de Dieu, pour inférer de là qu'on doit vénérer (*a*) aussi leurs corps. Pour bien connaître donc le sentiment du saint docteur et la vérité sur ce point, nous devons distinguer deux sortes de connaissances, au moyen desquelles nous savons ou croyons qu'une âme jouit de Dieu, savoir, l'une humaine, et l'autre surhumaine et divine, par la déclaration qu'en fait l'Eglise. Or il est certain que ce respect dû aux morts, et dont parle saint Thomas, ne peut s'adresser qu'aux seuls corps dont nous savons par la révélation que les âmes sont saintes : révélation qui nous est communiquée par l'Eglise, et qui fait

1. Corpus sancti Theodori ad alia corpora, quæ communi et vulgari morte dissoluta sunt, nec comparandum quidem est... Nam ceteræ quidem reliquiæ abominabiles plerisque sunt, ac nemo libenter sepulcrum præterit, aut si ex opinato apertum offendit, prætercurrit. At si venerit in aliquem locum similem huic, ubi hodie noster conventus habetur, ubi memoria justi, sanctæque reliquiæ sunt, primum quidem earum rerum quas videt magnificentia oblectatur..; cupit deinceps ipsi conditorio appropinquare, sanctificationem ac benedictionem contrectationem ejus esse credens. (*In orat. de S. Theod.*).

a) L'édition italienne porte *adorare*, et c'est aussi l'expression dont se sert le docteur angélique. On doit prendre ici ce mot dans son sens le plus large.

L'éditeur.

sortir le respect qui leur est dû de l'ordre purement humain, pour le faire entrer dans l'ordre surnaturel.

» En conséquence, il ne nous suffit pas de tenir un défunt pour sauvé, quand même nous en aurions la certitude morale, pour pouvoir ou devoir rendre à son corps un culte sacré ; mais il faut que l'Eglise nous donne l'assurance authentique, avec la certitude qui lui est communiquée par la lumière divine, que l'âme qui animait ce corps jouit de la vue de Dieu. Ecoutons là-dessus ce que dit saint Thomas [1] Après s'être objecté à lui-même qu'on ne peut pas vénérer les saints, parce qu'on ne peut avoir une véritable certitude de leur salut, il donne cette réponse : « Il faut dire que le pape, à qui il appartient de canoniser les saints, peut s'assurer de l'état d'une âme au moyen d'une enquête sur la vie qu'elle a menée, et de l'examen des miracles qui témoignent de sa sainteté, mais surtout (notez bien) par le mouvement instinctif de l'Esprit-Saint, qui pénètre tous les secrets de Dieu [2] » Et il ajoute : « La Providence de Dieu préserve l'Eglise de se laisser tromper en de telles matières par le témoignage faillible des hommes [3] » Ainsi, quelque certitude morale que nous puissions avoir à cet égard, si elle n'est qu'humaine et naturelle, nous n'en devons pas davantage, ni ne pouvons tenir pour sacrés les corps des fidèles défunts, ni leur rendre un culte sacré, qu'à partir du moment où l'Eglise les canonise, puisque c'est seulement alors que l'Eglise, par cette connaissance surnaturelle que lui donne l'impulsion secrète de l'Esprit-Saint, comme le dit le docteur angélique, fait passer le culte que nous pouvons rendre à tel saint, de l'ordre humain où il était circonscrit jusque-là, à l'ordre surhumain et divin. La même vérité se trouve exprimée dans les décrets d'Urbain VIII concernant le

1. Quodl. IX, a. 16.

2. Dicendum, quod Pontifex, cujus est sanctos canonizare, potest certificari de statu alicujus per inquisitionem vitæ, et attestationem miraculorum ; et præcipue per instinctum Spiritus sancti, qui omnia scrutatur etiam profunda Dei (ad 1m).

3. Providentia Dei præservat Ecclesiam, ne in talibus per fallibile testimonium hominum fallatur.

culte des serviteurs de Dieu non encore canonisés ou béatifiés [1] : il y ordonne spécialement que, lorsque l'on écrit les vies ou les actions de ces saints personnages, on inscrive avant tout, de la part de l'auteur, la protestation suivante : « Je déclare que je ne prends, ni ne veux faire prendre aux autres, les choses que je rapporte dans ce livre, dans un autre sens, que celui dans lequel on a coutume de prendre les récits qui ne sont appuyés que sur une autorité humaine, au lieu de l'être sur l'autorité divine de l'Eglise catholique romaine, ou du Saint-Siége apostolique [2] » Notons ces expressions : « Qui ne sont appuyés que sur une autorité humaine, et non sur l'autorité divine, etc. [3] » Ainsi on ne doit croire et vénérer les choses qui concernent les serviteurs mêmes de Dieu, que d'une foi humaine et par des témoignages de vénération qui y correspondent; mais quand une fois l'Eglise les a déclarés saints, dès lors cette vénération cesse d'être purement humaine, pour revêtir un caractère divin, en rapport avec la divine autorité de l'Eglise. De là il suit que, pour rendre à un défunt un culte sacré, et par là même surhumain, il est indispensable d'avoir une connaissance surhumaine de la sainteté de celui qui doit en être l'objet, au moyen de la lumière divine communiquée à l'Eglise. Et c'est pour cela que, dès qu'un saint a été déclaré tel par l'Eglise, non-seulement ses ossements, mais même ses vêtements, ses lettres et tout ce dont il a fait usage, deviennent autant d'objets sacrés, et il y aurait une irrévérence grave et un sacrilége à s'en servir pour des usages temporels sans une absolue nécessité : ce qui, au contraire, n'est assurément nullement défendu en ce qui concerne les vêtements des morts non canonisés, quelque certitude morale que nous puissions avoir de leur salut.

» Nous pouvons bien sans doute conserver avec vénération

1. Vid. apud Bened. XIV, *De canonizat. sanct.*, lib. II, c. XI.

2. Profiteor me haud alio sensu, quidquid in hoc libro refero, accipere, aut accipi ab ullo velle, quam quo ea solent quæ humana duntaxat auctoritate, non autem divina catholicæ romanæ Ecclesiæ, aut sanctæ sedis apostolicæ, nituntur. — 3. Quæ humana auctoritate, non divina Ecclesiæ, etc.

les restes de tel ou tel défunt avec l'idée que nous nous formons de sa sainteté, l'invoquer, peindre son image, et autres choses semblables, parce que ces choses ne constituent pas un culte sacré, mais seulement des actes religieux, plutôt que civils, qui, comme le dit le père Jean de Saint-Thomas (dont mon contradicteur m'oppose l'autorité), et comme l'enseignent aussi Bellarmin [1] et Benoît XIV [2], peuvent être pratiqués tant à l'égard des défunts, qu'à l'égard des vivants. Et même Bellarmin infère la légitimité de ces actes envers les défunts, de ce qu'ils sont permis envers les vivants. « S'il est permis, concluait-il, d'honorer les vivants que nous croyons saints, pourquoi ne le serait-il pas d'honorer pareillement les morts [3]? Et comme on lui reprochait cette vénération qu'il permettait d'avoir pour les saints non canonisés, il se défendait en disant qu'il ne leur accordait pas d'autre culte, que celui qu'on accordait aux vivants [4] J'ai dit, *des actes religieux*, parce qu'autre est un acte religieux, autre est un culte sacré : baiser les mains aux serviteurs de Dieu, se recommander à leurs prières, leur laver les pieds, et autres choses semblables, ce sont des actes religieux, parce qu'ils procèdent de la religion; mais ils ne constituent pas pour cela un culte sacré, puisqu'ils n'ont pas pour objet des choses sacrées. Et de même ensevelir les morts dans un lieu sacré, les encenser, leur baiser les pieds, vénérer leurs reliques, ce sont bien là des cérémonies sacrées, et des actes de religion, mais qui ne constituent pas un culte sacré.

» On peut bien les appeler, comme elles le sont en effet, des cérémonies sacrées, parce qu'elles le sont par rapport à elles-mêmes, comme étant prescrites par la sainte Eglise ; mais on ne saurait dire qu'elles constituent un culte sacré, parce que le culte revêt la nature de l'objet auquel il se rend, et par conséquent on ne saurait dire que ce soit un culte sacré, si son objet ne l'est pas. De plus, ce sont bien des actes de religion (ici

1. Controv. IV, lib. I, c. X. — 2. *De canoniz. sanct.*, lib. II, c. VII, n. 4 et 7.
3. Si licet honorare viventes, quos credimus sanctos, cur non mortuos?
4. Apud Bened., l. c, c. IX, n. 1.

je confesse avoir fait erreur, sans savoir comment, dans ma première réponse, puisque, au lieu de dire que les encensements, les bénédictions, et autres cérémonies, qui s'observent pour les défunts, ne constituent pas un culte sacré, j'ai dit que ce n'étaient pas des actes de religion). Oui, monsieur, je ne fais pas difficulté de dire que ce sont des actes de religion, mais ils ne constituent pas pour cela un culte sacré, et par conséquent les actes de ce genre qui se pratiquent à l'égard des défunts, ne sont pas une raison pour qu'on doive regarder leurs corps comme sacrés, et pour qu'on puisse leur rendre un culte sacré. Et c'est pour cela qu'Alexandre III a fait la défense absolue de vénérer comme saint qui que ce soit, à moins d'y être autorisé par l'Eglise, « puisque, dit ce pape, quand même des miracles se feraient par son moyen, il ne vous serait pas permis de le vénérer comme saint sans l'autorité de l'Eglise romaine [1] » Et quoique anciennement on vénérât comme saints des personnages sur la sainteté desquels l'Eglise ne s'était pas prononcée, et sans autre garantie de leur sainteté que la coutume des peuples, Bellarmin répond dans le livre cité que ce qui rendait la chose permise néanmoins, c'était l'approbation tacite du pape : « De même, dit-il, que telles ou telles coutumes ont force de loi en vertu du consentement tacite du prince ; de même le culte de certains saints introduit par la coutume, tire sa valeur de l'approbation tacite ou expresse du souverain Pontife [2] ».

» Je le répète donc, je ne doute point que les rites que l'Eglise observe à l'égard des défunts ne soient des cérémonies saintes et des actes de religion, mais je soutiens qu'ils ne constituent pas pour cela un culte sacré : comme en effet le rituel romain, parlant des funérailles, et des rites usités dans la sépulture des morts, ne les appelle pas un culte sacré, mais seulement des mystères de la religion, et des signes de piété chrétienne, car voici les termes dont il se sert : « Les cérémonies sacrées, et les rites que l'Eglise, comme une bonne mère,

1. C. I, *De reliq. et SS. vener.* — 2. L. c, c. VIII, in fin.

a coutume de pratiquer aux funérailles de ses enfants, doivent être considérés comme de véritables mystères de la religion, et comme autant de signes de la piété chrétienne, etc. [1] » Je vous soumets de plus deux autres réflexions, qui rendent la chose évidente. La première, c'est que si c'était là un culte sacré, il serait en même temps public, puisqu'il est rendu par des prêtres, en leur qualité de ministres de l'Eglise : or, il est certain qu'il n'en peut être ainsi, puisque l'Eglise elle-même défend de rendre un culte public à quiconque n'est pas déclaré par elle saint, ou du moins bienheureux. Saint François de Sales dit en outre, qu'on ne rend un culte sacré aux morts qu'en témoignage de l'excellence de leurs vertus, et qu'il faut, pour pouvoir le faire, qu'on en ait la certitude. Or, comment pourrait-on jamais dire que les rites pratiqués à l'égard des morts constituent un culte sacré, tandis qu'on n'a nullement, à parler en général, cette connaissance certaine de l'excellence de leurs mérites. Ou plutôt nous savons que parmi ces fidèles défunts il y en a beaucoup de damnés, et cependant nous pratiquons ces mêmes rites indifféremment envers eux tous : il ne reste donc qu'à dire que l'Eglise ne considère pas de tels rites comme un culte sacré.

» Je vais au-devant d'un argument qu'on pourrait peut-être m'opposer en disant : Si donc vous m'accordez que la vénération témoignée aux morts est un acte de religion, les malédictions prononcées contre eux tous doivent être des péchés contre la religion. Je réponds préventivement : Si cet argument était valable pour les morts, il le serait aussi pour les vivants, puisque la vénération rendue aux serviteurs de Dieu vivants sur la terre par de semblables actes, est aussi, comme nous l'avons démontré, un acte de religion, ou ce qui est la même chose, un culte religieux, de sorte que maudire de tels serviteurs de Dieu, même sans mauvais dessein, ce serait également un sacrilége grave, ce que personne n'osera dire. Mais

1. Sacras cæremonias, ac ritus, quibus mater Ecclesia in filiorum suorum exequiis uti solet, tamquam vera religionis mysteria, christianæque pietatis signa, etc.

répondons directement. Il faut user de distinction, et voir de quel motif provient cet acte de religion : s'il a pour motif l'objet lui-même considéré comme sacré, alors le mépris témoigné à cet objet est un péché contre la religion, et ce péché s'appelle sacrilége; mais si l'acte de respect procède de la piété religieuse du fidèle, ce sera bien encore un acte religieux, puisqu'il aura la religion pour motif, mais la malédiction qu'on prononcerait contre cet objet ne sera pas un péché contre la religion, parce que ce n'est pas un acte qui ait pour objectif un objet sacré.

» L'auteur de la dissertation s'émerveille ensuite, et appelle visiblement imprudents, pour ne pas dire téméraires, ceux qui, soit au confessionnal, soit en chaire, disent que la malédiction contre les morts ne constitue pas un péché grave. Mais d'autres avec moi s'étonneront beaucoup plus d'en voir ne pas se faire de scrupule de prêcher en termes absolus que de pareilles malédictions sont en elles-mêmes des péchés mortels et des blasphèmes. Pour pouvoir dire qu'une action n'est pas une faute grave, il suffit, au jugement de tout le monde, que la chose soit vraiment probable, je veux dire que la probabilité en soit fondée, et non pas légère, mais telle que d'après le sentiment commun (abstraction faite de la question de l'opinion la plus probable ou la moins probable), on puisse en sûreté de conscience la tenir pour telle, et l'enseigner de même. Et peu importent à la question présente les deux maximes de saint Augustin, que m'oppose mon contradicteur : l'une, qu'on pècherait grièvement dans les choses qui intéressent le salut, par cela seul qu'on préférerait le certain à l'incertain [1]; et cette autre, que « dès lors que l'on doute s'il y a péché à faire une chose, il n'y a plus à douter qu'il y ait péché à la faire [2] » Car le saint docteur y a en vue ceux qui agissent tout en doutant si ce qu'ils font n'est pas contraire à ce que l'intérêt de leur salut requiert nécessairement de leur part, auquel cas il y a

1. Graviter peccaret in rebus ad salutem pertinentibus, vel eo solo quod certis incerta præponeret.

2. Si incertum est esse peccatum, quis dubitet certum esse peccatum?

obligation pour tout le monde de s'en tenir à ce qui est certain. Outre que notre saint docteur parle en ces deux endroits d'un donatiste, qui convenait de la validité du baptême reçu dans l'Eglise catholique, en même temps qu'il n'avait pas la certitude de la bonté du baptême pratiqué dans sa secte. Voici le texte entier dont il s'agit : « S'il doutait de la légitimité des actes pratiqués dans son parti, en même temps qu'il aurait la certitude de la bonté des mêmes actes pratiqués dans l'Eglise catholique, il pècherait grièvement dans des choses comme celles-là qui intéressent le salut de l'âme, par cela seul qu'il préférerait l'incertain à ce qui est certain. » Et ensuite : « Si donc il est incertain qu'il n'y ait pas péché à recevoir le baptême dans le parti de Donat, qui pourrait douter qu'il y ait par cela même un péché certain à ne pas le recevoir plutôt dans cette autre église, où il est certain qu'il n'y a pas de péché à le recevoir [1]? » Qui pourrait douter que ce donatiste pècherait certainement dans un tel cas? Mais saint Augustin ne prétendait pas qu'il y ait péché pour celui qui agit avec une vraie et solide probabilité, quand le doute ne porte pas sur les choses qui sont de nécessité de salut, comme le baptême, et quand l'action n'est pas certainement illicite, puisqu'une loi douteuse n'impose pas d'obligation certaine, suivant ce que dit saint Thomas en divers endroits, tels que celui-ci : « Personne n'est lié par un précepte, qu'au moyen de la connaissance certaine de ce précepte [2] » La même chose se prouve par le chap. *Cum jure*, 31, *De offic. et pot. jud. de leg.*, où il est dit : « Si vous n'êtes certain d'avoir reçu un ordre, vous n'êtes point obligé d'exécuter ce qui en fait l'objet [3] » La même chose se lit encore dans le can. *Sicut quædam*, dist. XIV, où saint Léon prononce cet oracle : « Dans les matières douteuses ou obscures, sachez bien que vous ne devez vous attacher qu'à ce qui ne se

1. Accipere itaque in parte Donati, si incertum est esse peccatum, quis dubitat certum esse peccatum, non ibi potius accipere, ubi certum est non esse peccatum?

2. Nullus ligatur per præceptum aliquod, nisi mediante scientia illius præcepti (*Quodlib.* XIV, *De verit.*, art. 3).

3. Nisi de mandato certus extiteris, exequi non cogeris quod mandatur.

trouve contraire ni aux préceptes évangéliques, ni aux décrets des saints Pères [1]. » Qu'on lise ce que nous avons dit plus haut (chap. I, n° 33). Cela s'applique à tous les cas où l'on peut être certain qu'une action n'est pas gravement illicite. Mais pour assurer d'une manière absolue que telle chose est un péché mortel, il ne suffit pas d'avoir là-dessus une opinion probable, ni même plus probable que sa contraire, quand elle ne la surpasse que de peu en probabilité; parce qu'un degré de plus de probabilité n'exclut pas la crainte raisonnable d'être dans l'erreur, et par conséquent ne peut pas faire que la loi ne reste pas toujours douteuse, et que l'opinion contraire ne puisse être vraie, si vraiment elle est probable : et c'est pour cela que, lorsqu'il s'agit de sacrements, il n'est pas permis de suivre l'opinion la plus probable, quand l'opposée est la plus sûre, bien que moins probable. Pour pouvoir donc affirmer qu'une chose est gravement illicite, il faut en avoir la certitude morale, comme l'enseignent tous les docteurs avec saint Raimond, qui a dit (*De pœnit.*, lib. III, § 21) : « Ne sois pas trop prompt à prononcer que tels péchés sont mortels, tant que tu n'en as pas une certitude appuyée sur les Ecritures [2] » De sorte que ce saint donnait le conseil de ne pas juger qu'il y a péché mortel à faire une chose, tant qu'il n'est pas certain qu'il y en ait un à la faire; et en disant : « tant qu'il n'est pas certain, » *ubi non constat*, il réprouvait par là même comme excessive l'opinion de ceux qui taxent de péché grave une faute dont la grièveté n'est pas constante. Saint Antonin a dit pareillement (p. II, tit. I, cap. XI, § 28), que l'on ne peut pas, sans courir un grand danger de pécher, décider qu'une action est gravement illicite, si la sainte Ecriture n'est pas expresse à cet égard, ou si l'on n'a pour le faire ni définition de l'Eglise, ni raison évidente [3]; parce que, comme il l'ajoute, celui qui dé-

1. In his quæ vel dubia fuerint, vel obscura, id noverimus sequendum, quod nec præceptis evangelicis contrarium, nec decretis SS. Patrum inveniatur adversum.

2. Non sis nimis pronus judicare mortalia peccata, ubi tibi non constat per certam scripturam.

3. Quæstio in qua agitur de aliquo actu, utrum sit peccatum mortale, vel non,

cide sans aucun de ces fondements, travaille pour l'enfer, *ædificat ad gehennam*, c'est-à-dire qu'il met son âme en danger d'être damnée. Aussi Benoît XIV, dans son traité du *Synode*, s'attache avec raison à insinuer aux évêques de ne pas taxer de faute grave les opinions que les docteurs divisés entre eux soutiennent de part et d'autre avec des raisons probables.

Mon adversaire ne craint pas cependant de qualifier son opinion de conclusion théologique. Je n'entreprendrai point de décider si son opinion a une valeur de probabilité, et quelle est cette valeur; mais je ne sais comment il peut appeler *conclusion théologique* une opinion, qui n'a pour appui ni texte bien clair de l'Ecriture, ni décision de l'Eglise, ni raisons évidentes, ni sentiment commun des docteurs, ni même l'autorité d'un seul que j'aie pu trouver lui être favorable. Il rapporte un passage de saint Isidore de Peluse (ou de Damiette) ainsi conçu : « Les vivants poursuivent de leurs invectives même les morts, tandis qu'on les voit se réconcilier entre ennemis. Pourquoi donc violer les lois de la nature, et dépasser les limites des inimitiés mêmes, en maudissant ainsi celui qui n'est plus en vie? Car il semble que vous aiguisiez votre langue contre ce qui n'est plus que cendre et poussière. Mais d'abord vous offensez la sainteté, que tous les mortels devraient avoir à cœur; ensuite faites attention que celui que vous insultez a une âme immortelle, sur laquelle Dieu veille incessamment avec un regard vengeur[1]. » Mais dans l'édition imprimée à Rome en 1729, je trouve que ce passage se lit autrement, et qu'il peut se traduire ainsi : « C'est aux vivants que s'attaque ordinairement la calomnie; une fois morts, leurs ennemis eux-mêmes se réconcilient et font la paix avec eux. Pourquoi donc dépassez-vous les bornes et de la nature et des inimitiés, en poursui-

nisi ad hoc habeatur auctoritas expressa Scripturæ, aut canonis Ecclesiæ, vel evidens ratio, periculosissime determinatur.

1. Vivi incessunt etiam mortuos, et hostes fœdus ineunt. Cur igitur et naturæ leges, et inimicitiarum superas terminos, vita functo maledicens? Videris enim in cinerem ac favillam linguam acuere ; sed primo violas sanctimoniam, cui omnes mortales studeant oportet : deinde immortalem habet animam, cujus vindex est oculus Dei pervigil.

vant de vos calomnies et de vos invectives celui qui a quitté la vie ? Vous vous imaginez sans doute être seul, et n'aiguiser votre langue que contre de la cendre et de la poussière ; mais d'abord vous violez, hélas ! le droit sacré de la sépulture, que cependant il n'est personne qui ne désire savoir devoir être accordé à soi-même, et qu'il ne cherche à se procurer ; ensuite ce mort a une âme immortelle, sur laquelle l'œil qui voit tout fixe éternellement son regard vengeur [1] » Qu'on voie maintenant si cette autorité confirme en rien l'opinion de mon adversaire, qui prétend que l'on doit vénérer comme sacrés tous les corps des fidèles défunts. Ce n'est pas le corps d'un mort que saint Isidore appelle sacré, mais le droit de sépulture. Mais, en outre, mon adversaire se vante d'avoir tout pour lui, Ecritures, définitions de l'Eglise, sentiment commun des docteurs, et raisons évidentes. Les Ecritures qu'il cite se réduisent à ce passage : « Les médisants ne posséderont point le royaume de Dieu [2] » Les médisants, comme Calmet l'explique [3], c'est-à-dire ceux qui décrient leur prochain. La définition de l'Eglise, c'est la discipline qu'elle observe dans la sépulture des fidèles. Il prouve de la même façon qu'il a pour lui le sentiment commun des docteurs, en disant que les moralistes n'ont pas pris la peine d'écrire leur opinion sur ce sujet, parce que, d'après leurs règles, ils l'ont tenue pour certaine. Enfin, il donne pour raisons évidentes, précisément celles qu'il a présentées dans sa dissertation. Si ces choses suffisent pour persuader, ce n'est pas moi qui le déciderai ; j'en laisse la décision aux savants.

Au reste, pour ce qui est de ma propre opinion, comme j'ai déjà rapporté dans mes précédents écrits, outre les trois

1. Vivi solent calumniis incessi, cum jam defunctis etiam hostes concilientur, et fœdus ineunt. Cur igitur ipse et naturæ, et inimicitiarum terminos transgrederis, dum vita jam functum calumniaris et lacessis ? Nam putas quidem te solum adversus cinerem et pulverem linguam stringere ; sed heu primum ipsum sacrosanctum sepulturæ jus violas, quod tamen nemo non ambit et habere studet : deinde habet is animam immortalem, cujus oculus ille per vigil, et semper excubans vindex est. — 2. Maledici regnum Dei non possidebunt. — 3. Maledici, id est, qui obtrectant.

auteurs que j'ai cités plus haut, et qui ont traité cette matière, j'ai fait examiner la chose par beaucoup de savants, et particulièrement par toutes les congrégations de missionnaires de Naples, chez lesquelles, par là même qu'elles s'occupent de missions, on professe spécialement la théologie morale, et où, comme chacun le sait, se trouve la fleur du clergé napolitain; et toutes ont été d'accord à partager mon sentiment. Mon adversaire me jette ici à la figure un passage de Socrate, comme pour me dire que tous ne sont pas maîtres, ou capables de décider de semblables questions. Tous ne sont pas maîtres sans doute ; mais comme les réponses que j'ai reçues de chaque congrégation m'ont été faites au nom du corps entier, on doit supposer que la résolution en a été prise, non par les sujets les moins capables, mais par les plus instruits. Cette question, comme je l'ai de même déjà dit plus haut, a été examinée à Rome par ordre du pape Benoît XIV; et au jugement de ce pape, dont je n'ai jamais prétendu du reste faire une décision *ex cathedra*, il a été décidé qu'il n'y avait pas péché mortel dans la chose dont il s'agit. Mais ici mon adversaire réplique qu'il n'est obligé de croire ni à la réalité de ces examens, ni à cette résolution prise à Rome. Je n'ai pas prétendu non plus l'obliger à le croire; mais je l'ai écrit, parce que j'ai des motifs suffisants pour le croire de mon côté, puisque celui qui me l'a attesté comme témoin oculaire, et comme ayant vu de ses propres yeux le billet du pape, est un ecclésiastique religieux, savant, et tout à fait impartial dans cette controverse; et pour cela, j'ai pensé que tout autre homme impartial pourrait aussi le croire raisonnablement. Au surplus, je l'ai cru, pour ce qui est de moi, avec une telle certitude, que je n'ai pas fait difficulté de l'écrire dans l'ouvrage même de théologie morale que j'ai dédié et présenté à ce même souverain pontife.

Au reste, si mon adversaire a écrit pour un bon motif, je suis certain aussi de n'avoir écrit ni par passion, ni par entêtement (et ce serait un bel entêtement, vraiment, après que j'ai quitté le monde pour sauver mon âme, de m'entêter à la

perdre, et pourquoi ? pour avoir la vaine gloire , disons mieux, le juste reproche de soutenir une opinion fausse). Mais j'ai écrit pour une bonne fin, qui est de préserver de tant de péchés mortels une multitude de personnes qui ont l'habitude de maudire les morts, et qui, malgré la persuasion où elles étaient de commettre en cela une faute grave d'après ce qu'on leur avait fait entendre, n'en continuaient pas moins leurs imprécations contre les morts. Que s'il a plu à mon adversaire de me traiter pour cela d'obstiné et d'homme poussé par un faux zèle, je ne réponds à ces dires qu'une chose c'est que mon juge, c'est Dieu [1] »

Je joins ici la réponse à l'invitation que m'a envoyée le très-révérend abbé de Marco, Basilien, à qui j'avais moi-même envoyé la mienne à examiner, personnage très-estimé pour ses vastes connaissances, non-seulement dans sa religion, qui l'a revêtu de la plus haute charge, mais encore dans la ville de Naples tout entière, et dans Rome, où il est connu comme maître en théologie, qu'il a enseignée pendant plusieurs années, et pour avoir exercé pendant près de trente à quarante années le ministère de la confession. J'étais dans le doute si je devais transcrire ou non la lettre qui suit ; mais j'ai été engagé à le faire par deux motifs : 1° pour faire voir que, dans cette discussion, j'ai voulu agir avec prudence, et ne pas me laisser égarer par quelque entêtement (comme déjà mon adversaire voulait m'y voir,) et que j'ai toujours cherché à prendre les conseils des hommes instruits ; 2° pour montrer quelle idée les hommes les plus capables se sont formée, tant de mon opinion, que de l'opinion contraire.

La lettre est ainsi conçue :

« RÉVÉRENDISS. PÈRE, SEIGN. ET MAITRE TRÈS-HONORÉ,

» Depuis long-temps j'ai eu la consolation de lire votre dissertation sur l'imprécation des morts, où vous soutenez que ce n'est pas une faute grave de les maudire, comme c'est aussi mon opinion, ainsi que celle d'un grand nombre de

1. Qui judicat me, Dominus est (I *Cor.*, IV, 4).

personnes plus sages avec lesquelles j'ai souvent conversé à ce sujet. Par un effet de votre bonté, vous m'envoyez la réplique que vous avez faite à un de vos contradicteurs, réponse dans laquelle j'ai admiré votre doctrine. En y accumulant raisons sur raisons, vous l'avez rendue comme démonstrative, et je ne puis savoir sur quel fondement s'appuie votre adversaire pour prétendre que la malédiction des morts est une faute grave : au contraire, il m'a semblé que tous les motifs qu'il présente n'ont aucune force, comme sont ceux renfermés dans une brochure livrée par le même à l'impression, et que V S. Révérendissime a solidement réfutés, et réfute encore pour le présent. Certainement je ne comprends pas comment l'action de maudire les morts peut être un péché mortel. J'approuve la modération que vous avez montrée en appelant simplement probable l'opinion qui veut que le blasphème envers les morts ne soit pas une faute grave. Votre Seign. devait plutôt l'appeler moralement certaine, et, par conséquent, l'opinion contraire que soutient votre adversaire devait être considérée comme moralement fausse et d'une probabilité faible et légère.

» Je n'ai donc eu ni à supprimer, ni à ajouter, ni à rien changer dans la moindre partie de votre écrit, et je prie le Seigneur qu'il éclaire l'esprit de votre contradicteur et du petit nombre de ses adhérents, qui se font une gloire de trouver une faute dans l'action la plus mince. V S. Révérendissime ne doit donc pas craindre de mettre au jour cette réponse apologétique, qui ne pourra recevoir que des éloges, comme toutes les autres parties de ses ouvrages. Je me recommande à vos prières, et je vous salue avec le plus grand respect en vous baisant les mains.

» De Votre Seign. Révérendissime,

» Très-humble, très-obligé et très-dévoué serviteur,

» BARTHELEMY,

» Mater Domini, 14 juin 1858. » » Abbé de Marco. »

J'ajoute un mot. D'après ce que m'écrit le révérendissime abbé, il paraît supposer que je regarde mon opinion comme seulement probable. Je n'ai pas dit cela ; j'ai dit seulement, que pour certifier qu'une action ne constitue pas une faute grave, il suffit qu'il soit probable que la faute n'en est pas grave. Au reste, je n'ai pas voulu décider si mon opinion était ou n'était pas moralement certaine, m'en remettant en cela au discernement des savants ; mais du reste, j'ai toujours regardé, et je regarde toujours mon opinion comme plus que probable.

AVERTISSEMENT.

J'avertis ici mon lecteur, que s'il lui est tombé entre les mains, ou si jamais il lui tombe une nouvelle brochure sur la malédiction des morts, nouvellement éditée, et intitulée *Lettera ipocritica*, etc., dans laquelle on s'efforce de prouver que la malédiction des morts est un véritable blasphème, contrairement à ce que j'ai déjà écrit plusieurs fois sur ce point, il ne devra pas conclure de ce qu'il ne me voit pas y répondre, que je me trouve convaincu par mon adversaire. Dans cette nouvelle brochure, il semble vouloir me contraindre à répondre ; mais depuis que j'ai fait ma dernière réponse, je veux absolument tenir ma résolution de ne plus répondre sur cette matière, que quand on me verra amené par un changement de conviction à embrasser l'opinion contraire. Pour le moment, je n'aurais autre chose à faire que de répéter des choses déjà dites et redites. Chacun, pour peu qu'il ait de sens, pourra, en lisant ce que jusqu'à présent j'ai écrit sur ce point, voir les réponses qu'il y aurait à faire à ce que m'oppose mon adversaire. Mais ces réponses, prétend-il, seront toujours insuffisantes. Je réponds qu'elles ne paraissent insuffisantes ni à moi, ni à beaucoup d'autres même savants. J'ai déjà écrit, et je me plais à répéter, que n'ayant pas trouvé ce sujet spécialement discuté dans les auteurs (excepté trois qui l'ont à peine effleuré, et qui disent au surplus que la malédiction des morts n'est pas un blasphème), j'ai voulu pour mon repos connaître là-dessus

l'avis des trois célèbres congrégations de missionnaires de Naples, dites du P Pavone, de l'archevêché et de Saint-Georges. Leurs secrétaires respectifs, dans des lettres que j'ai eu soin de conserver, m'ont répondu tous au nom des trois congrégations, qu'elles partageaient mon sentiment. J'ai reçu la même adhésion de Mons. Sabatino, maintenant digne évêque d'Aquila, alors pieux ouvrier, et qui a bien voulu m'informer que tous les pères de sa congrégation ne pensaient pas autrement. J'ai appris aussi que dans plusieurs diocèses on avait levé la réserve affectée jusque-là à ladite *malédiction des morts.*

Qu'après cela mon adversaire, comme il l'a fait dans sa dernière lettre, ait continué à m'insulter en répétant plus d'une fois que je veux garder mon opinion par entêtement, il pouvait s'épargner cette peine, après que j'ai protesté à plus d'une reprise, que je n'ai pris la plume que pour délivrer beaucoup de personnes habituées à cette formule de malédiction, du poids de tant de péchés mortels, et par conséquent du danger qu'elles couraient de se damner. De dire, comme il le fait avec tant d'exagération, que c'est par entêtement que je refuse de me rendre, je ne sais si cela sert beaucoup à sa cause, puisque bien des personnes pourront penser avec fondement qu'il veut se faire passer pour vainqueur, non à force de raisons, mais à force de me discréditer comme n'étant qu'un entêté, et de faire accroire aux autres que si je ne me rétracte pas, c'est pour ne pas m'avouer vaincu. Mais cette courtoisie avec laquelle j'ai agi à son égard, en disant qu'il a écrit dans de bonnes intentions, et dont il s'abstient d'user à mon endroit, j'espère la trouver dans les autres, qui ne voudront pas croire sans doute que je veuille me damner par entêtement, en soutenant une opinion que j'aurais reconnue moi-même être fausse.

Il pouvait encore s'abstenir de se donner tant de peine, en employant deux pages à me reprocher la proposition suivante que j'ai écrite dans mon opuscule : « Que quand il s'agit des sacrements, il n'est pas permis de suivre une

opinion simplement plus probable, quand l'opposée est elle-même probable, quoique moins que l'autre. »

« Donc, se récrie-t-il là-dessus, nous sommes tenus de suivre en matière de sacrements une opinion, quoique moins probable, en présence d'une autre plus probable. La proposition condamnée (par le Saint-Siége) portait que lors même que la validité des sacrements est mise en péril, il est permis de suivre une opinion probable en laissant la plus sûre de côté ; mais vous dites une chose encore pire, en disant que non-seulement il est permis de suivre une opinion probable, mais que de plus on peut laisser de côté la plus probable, pour s'attacher à son opposée, quoique moins probable. » Je réponds qu'en cela il pouvait suffire à mon adversaire de dire qu'à cet égard je ne m'étais pas suffisamment expliqué. Mais qui ne voit que dire : *Quand il s'agit des sacrements, il n'est pas permis de suivre une opinion quoique plus probable,* cela s'entend de l'opinion qui favorise la liberté au risque de compromettre la validité du sacrement ? Qui ne voit que l'opinion qui assure la validité du sacrement peut toujours être suivie, quand même elle serait très-improbable ? J'ai dit au contraire bien des fois dans plusieurs de mes ouvrages de morale, que si la validité d'un sacrement est en péril, il n'est pas permis de suivre de préférence l'opinion qui favorise la liberté, si elle n'est ou plus sûre, ou au moins moralement certaine ; et qu'il ne suffit pas qu'une opinion soit probable, ou même plus probable, pour qu'on puisse la suivre ; d'où il suit que toutes les fois que l'opinion la plus sûre pour la validité du sacrement est probable, c'est celle-là qu'on doit suivre.

Au reste, pour revenir au point en discussion, j'ai lu la dernière lettre qui m'attaque : je l'ai examinée et je n'y ai pas trouvé une seule chose qui puisse me faire changer de sentiment ; dans l'intérêt de mon repos cependant, j'ai noté pour mon propre usage les réponses à faire à mon contradicteur ; mais je ne les livre pas à l'impression, pour ne pas avoir toujours à recommencer. Il suffit de faire observer que j'ai déjà écrit cinq

fois à ce sujet[1] Je prie seulement mon lecteur, s'il vient à lire la nouvelle brochure lancée contre moi, de relire le peu que j'ai dit succinctement sur cette matière. A la différence de mon adversaire, qui a cru à propos d'écrire avec diffusion, moi, au contraire, j'ai pensé et je pense toujours que, dans toute matière, afin que les écrits se lisent plus facilement, comme aussi pour être mieux compris des lecteurs, il valait toujours mieux (proportionnellement parlant) se restreindre aux raisons les plus fortes qui peuvent éclaircir la question, et aux réponses à faire aux principales objections. Car de vouloir répondre à des minuties, ce serait répandre plutôt la confusion, ou du moins donner de l'ennui au lecteur. Si je voulais répondre minutieusement, comme mon adversaire m'excite à le faire, de manière à commenter sa lettre comme il l'a fait de la mienne, il me faudrait faire un gros volume et perdre beaucoup de temps ; mais je préfère employer ce temps à des choses plus utiles.

SECOND POINT.

Du serment.

12. Quand y a-t-il serment? — 13. De combien de manières on peut faire serment. — 14. Conditions du serment légitime. — 15 et 16. S'il est permis de prêter serment avec équivoque. — 17. De celui qui prête serment sans avoir l'intention de le prêter. — 18. Le serment n'oblige pas à l'exécution de ce qui est illicite. — 19. De combien de manières peut être levée l'obligation du serment? — 20. De l'adjuration et des exorcismes.

XII. On définit le serment : « L'invocation du nom de Dieu en témoignage de la vérité[2] » Il y a donc serment de la part de celui qui dit : « par Dieu » ou « par les saints, » ou « par les choses sacrées, » ou par les créatures dans lesquelles brille d'une manière spéciale la bonté ou la puissance de Dieu, comme si l'on disait : « par l'Eglise, la croix, les sacrements, l'Evangile, l'âme, le ciel, la terre, » etc. Mais il n'y a pas serment quand on jure sur sa conscience, ou sur sa foi (pourvu qu'on n'entende pas par

1. Cf. *Theol. mor.*, lib. VI, tr. II, c. II, n. 29, et dans cette *Instruction* même, c. I, n. 25, et c. XVIII, n. 81.

2. Invocatio nominis divini in testimonium veritatis.

ce mot la foi divine) ; ou quand on dit : « vive Dieu ! Dieu le voit ; cela est vrai comme l'Evangile ; » ou bien encore quand on dit simplement : « Je jure que cela est ainsi, » à moins qu'on ne veuille par là répondre à l'ordre qu'on aurait reçu de jurer par l'âme, par l'Evangile ou par quelque autre chose semblable [1]

XIII. Le serment peut être de quatre sortes : il est *assertoire*, lorsqu'il se fait pour certifier quelque chose ; *promissoire*, quand on promet quelque chose avec serment ; *exécratoire* ou *imprécatoire*, lorsqu'on dit, par exemple : Que Dieu me châtie si je ne fais pas cette chose ; et enfin, *comminatoire*, lorsque, par exemple, on dit : Si tu ne m'obéis pas, par Dieu, je t'en ferai repentir. Ici nous devons remarquer que, dans le serment *affirmatif*, on pèche grièvement lorsqu'on affirme une chose fausse. Il y a de même péché grave dans le serment *promissoire*, lorsqu'on le profère sans avoir l'intention de garder sa promesse. Je dis *sans avoir l'intention*, parce que si quelqu'un a l'intention de la tenir, et qu'ensuite il ne la tienne pas, si la chose est de peu d'importance, il est très-probable alors, dirai-je avec Soto, Suarez, Azor, les docteurs de Salamanque, etc., que l'on ne pèche pas mortellement [2], parce que dans le serment on invoque Dieu comme témoin de la volonté présente, et non de la future exécution de la promesse. Mais si quelqu'un promet avec serment, sans avoir pour cela l'intention de prêter serment ou de se lier, il pècherait mortellement ; néanmoins il est probable qu'il ne serait pas tenu à l'exécution de sa promesse, au moins sous peine de péché grave ; c'est l'opinion de Sanchez, de Castropalao, de Roncaglia, de saint Antonin, des docteurs de Salamanque, etc. [3] Le serment *exécratoire*, quand on n'y prononce pas le nom de Dieu, n'oblige probablement pas sous peine de péché grave. On peut dire aussi la même chose du serment *comminatoire*, et même, si le châtiment dont on menace quelqu'un est injuste, ce serment n'oblige en rien [4] C'est pour cela que les serments que font

1. Cf. lib. III, n. 133-138. — 2. Cf. lib. III, n. 172.
3. *Ibid.*, n. 172, v. *An autem.* — 4. N. 134, ad 6, et 143.

les pères de corriger leurs enfants, n'obligent pas pour la plupart, parce qu'ils se font ou pour des choses de rien, ou par l'effet d'une passion désordonnée [1]

XIV Pour que le serment soit licite, trois choses sont nécessaires : le jugement, la justice et la vérité. Le jugement, c'est-à-dire que l'on ne doit pas jurer vainement, mais par un motif raisonnable ; toutefois ce défaut de jugement n'implique rien de plus qu'un péché véniel. La justice, c'est-à-dire que la cause pour laquelle on prête serment, soit juste ; et il y a péché grave pour celui qui jure de faire une chose injuste, encore qu'elle ne le serait que légèrement. La vérité, c'est-à-dire que la chose qu'on affirme par serment doit être moralement certaine, au moins de quelque manière [2]

XV On demande s'il est permis de prêter serment avec équivoque. Il y a de la différence entre le mensonge et l'équivoque. L'équivoque peut exister de plusieurs manières, soit que la parole ou le discours ait un double sens littéral, soit qu'il ait un sens littéral, et un autre spirituel ou mystique. On appelle encore équivoque la restriction qui n'est pas purement mentale, car, pour ce qui est de la restriction purement mentale, elle est tout à fait prohibée, comme cela résulte des propositions 26 et 27, condamnées par Innocent XI, et dans lesquelles il était dit généralement qu'il est permis de nier une vérité, toutes les fois que la personne a en elle-même l'intention de dire par là quelque chose de vrai. L'intention est *purement mentale*, quand le prochain ne peut en aucune manière démêler l'équivoque; elle n'est pas *purement mentale*, lorsque le prochain peut inférer des circonstances, que l'on parle en pensant en soi-même à autre chose qu'à ce que signifie en soi la proposition. Par exemple, si je sais une chose sous le sceau du secret, je puis dire : Je l'ignore, c'est-à-dire je ne la sais pas de manière à pouvoir en parler ; comme Jésus-Christ dit au sujet du jugement dernier : « Personne n'en connaît le jour, pas même le fils de l'homme [3], en faisant entendre par

1. Cf. lib. III, n. 186, 187. — 2. Cf. lib. III, n. 144-150.
3. De die illa nemo scit, neque filius Hominis (MARC. XIII, 32).

là qu'il ne le savait pas comme homme, ou bien, comme le disent mieux Gotti et Tournely, qu'il ne le savait pas pour en donner connaissance aux hommes, *ad revelandum* [1]; et quand il dit : « Je ne monte pas au jour de la fête [2], entendant par là qu'il ne voulait pas s'y rendre ouvertement, puisqu'il se transporta néanmoins au temple, mais en secret. Quand donc il y a, pour le faire licitement, des motifs légitimes, nous pouvons bien répondre et même prêter serment avec équivoque, ou avec quelque restriction non purement mentale, comme l'admettent communément Soto, Gonet, la Palud, Wigandt, Laymann, Cardenas, Holzmann, les docteurs de Salamanque, Tournely, Croix, Viva [3], parce qu'on se propose alors non de tromper le prochain, ce qui est toujours illicite, mais de permettre qu'il se trompe par lui-même, puisque nous ne sommes pas toujours obligés de répondre selon la pensée de la personne qui nous interroge. Néanmoins il n'est pas permis d'user de ce procédé en justice, parce que toute personne légitimement interrogée par le juge, est obligée de dire la vérité; de sorte que si l'on prêtait alors serment avec équivoque, on pècherait contre la justice légale [4]

XVI. Mais, à part un cas semblable, beaucoup de docteurs sont d'avis que, si quelqu'un a déjà confessé son péché à un confesseur, s'il est ensuite interrogé sur ce sujet par un autre, il peut dire qu'il ne l'a pas commis, en entendant par là qu'il ne l'a pas commis de manière à être tenu de le confesser de nouveau. Remarquons ici néanmoins que chacun est obligé de confesser l'habitude du péché dont il s'accuse, quand son confesseur l'interroge sur ce point, comme il résulte de la proposition 58 condamnée par Innocent XI. Ainsi pareillement, si un pauvre n'a qu'un pain en sa possession, et que l'on vienne lui en demander un à emprunter, il peut dire qu'il n'en a pas [5], parce que la circonstance de la pauvreté doit suffire pour faire comprendre aux autres qu'il parle dans un autre sens, c'est-à-

1. TOURNELY, tom. IV, *de Incar.*, qu. XI, art. 2, v. *Quo autem*. — 2. Non ascendo ad diem festum (JOAN., VII, 8.) — 3. Cf. *Theol. mor.*, lib. III, n. 151 et seq. — 4. Cf. *ibid.*, n. 155. — 5. Cf. lib. III, n. 163.

dire qu'il n'en a pas pour leur en donner. Dans ce cas néanmoins, et dans tout autre semblable, il est plus sûr de répondre : Plût à Dieu que j'en eusse ! ou bien : Eh ! qui est-ce qui peut en avoir ? et où en trouver [1] ?

XVI. Si quelqu'un fait un serment sans avoir l'intention de le faire ni d'accomplir sa promesse, il est certain qu'il pèche mortellement. Si au contraire il fait un serment avec l'intention d'accomplir sa promesse, mais sans avoir l'intention de faire un serment, il est probable qu'il ne pèche que véniellement, parce qu'alors il ne commet pas d'autre faute que celle de prendre le nom de Dieu en vain. Il en est de même si l'on jure sans avoir l'intention de s'obliger à rien, parce qu'une telle promesse n'est pas un vrai serment promissoire, ni même une vraie promesse. D'un autre côté, si l'on fait un serment sans avoir l'intention de l'accomplir, mais avec une véritable intention de faire un serment, on pèche alors mortellement, et on reste obligé d'accomplir sa promesse, bien que l'on n'ait pas eu l'intention de s'obliger à l'accomplir, parce qu'en ce cas l'obligation naît du serment lui-même, qui, à cause du respect dû au saint nom de Dieu, oblige à faire en réalité ce que l'on a juré de faire, pourvu que l'on connaisse l'obligation du serment, qui n'oblige pas au delà de l'intention de celui qui le fait, comme le dit saint Thomas [2]

XVIII. Le serment ne peut jamais obliger à faire une chose illicite, ni même à accomplir une chose inutile, ou qui empêcherait un plus grand bien, par exemple, si la chose était contraire aux conseils évangéliques. Observons cependant que dans le cas où le serment aurait été fait en faveur d'une tierce personne, on devrait l'accomplir, à moins qu'on ne puisse le faire sans pécher. Ainsi, celui qui jure de payer un intérêt usuraire, ou de donner de son bien à un voleur, est obligé de le donner, bien qu'il puisse ensuite en poursuivre la compensation [3] Et il est probable encore, dirons-nous avec Suarez, Sanchez et Lacroix, qu'alors on peut mettre à son serment la condition

1. *Ibid.*, n. 153, et seq. —2 Cf. *ibid.*, lib. III, n. 172, v. *Quæritur.*
3. Cf. lib. III, n. 177.

sous-entendue de l'accomplir dans le cas seulement, où l'on ne pourrait en obtenir la dispense de son supérieur; de sorte qu'une fois cette dispense obtenue, on ne sera plus tenu de l'accomplir [1] De plus, si la promesse était annulée par la loi dans l'intérêt général, comme serait celle qu'aurait faite un clerc à sa concubine, ou la renonciation qu'un autre aurait faite de son droit ecclésiastique, ou bien encore comme serait un serment arraché par la crainte relativement à la profession religieuse, ou à un mariage, ou à des fiançailles : alors le serment devient tout à fait nul [2]. Au reste, toute promesse faite avec serment est toujours censée se faire aux conditions suivantes : 1° que la personne à laquelle on l'a faite, l'accepte, ou qu'elle n'en remette pas l'obligation; 2° que l'état des choses ne change pas notablement, ou qu'il ne survienne pas des circonstances dont la prévision aurait empêché le serment; 3° que la cause finale, pour laquelle on l'a faite, continue de subsister; 4° que l'autre partie observera de son côté sa promesse; 5° que les supérieurs ne défendront pas de mettre à exécution la promesse [3]; 6° que la promesse puisse s'accomplir sans aucun grave inconvénient [4] Dans le cas donc où l'on aurait, par exemple, promis de garder un secret, on n'est point obligé de le garder, si on ne peut le faire sans en ressentir un grand dommage, à moins qu'on n'ait fait la promesse expresse de le garder à ses risques et périls. Si cependant on avait promis de le garder même au péril de sa vie, il est probable qu'on ne serait point alors tenu de l'observer [5] De même, si l'on avait promis de ne pas dévoiler quelque secret dont la connaissance servirait à guérir une maladie, on cesserait d'être obligé de le taire, dans le cas où autrement quelqu'un se trouverait jeté dans un grave danger de mort [6]

XIX. Comment l'obligation du serment peut-elle venir à cesser? 1° Elle cesse par son annulation, *irritatione*, comme peuvent en avoir le droit tous ceux qui ont une autorité domi-

1. *Ibid.*, n. 172, *in fin.* — 2. *Ibid.*, n. 177, v. *Aliter.* — 3. *Ibid.*, n. 180, 187 et 188. — 4. N. 183. — 5. *Ibid.*, n. 971, v. *Hoc quoad.* — 6. *Ibid.*, n. 183, v. *Juramenta.*

native, comme un père, un mari, un prélat, un tuteur, une abbesse, etc. ; et cela, quand bien même il en résulterait quelque préjudice pour un tiers, quand il s'agit de contrats que les supérieurs susdits aient le droit d'annuler [1] 2° Par la dispense ou la commutation, comme peuvent le faire ceux qui ont le droit de dispenser des vœux ou de les commuer [2] 3° Par la relaxation ou la remise que peuvent en faire les prélats ecclésiastiques à l'égard de leurs subordonnés ; droit que peuvent aussi exercer leurs délégués à qui aurait été donnée la faculté de dispenser des vœux [3] Observons ici, en premier lieu, que le serment fait pour l'avantage d'un tiers, peut être relâché par ce même tiers, suivant la doctrine de saint Thomas, suivi du commun des docteurs [4] Et cela peut avoir lieu, comme le disent beaucoup de docteurs, quand bien même le serment serait fait à l'honneur de Dieu, lorsque la promesse est tout entière à l'avantage du tiers dont il s'agit, comme d'un monastère, d'une église ou d'un pauvre [5] Observons, en second lieu, que pour l'annulation on n'a pas besoin de motifs, mais bien pour la dispense, la commutation et la relaxation [6] En troisième lieu, que quand la promesse est accompagnée de serment et acceptée par le tiers, elle ne peut être relâchée par d'autres, que par le tiers lui-même, lorsqu'il est intervenu un contrat à ce sujet. Ainsi, le serment ou le vœu de *persévérance* qui se fait dans quelques congrégations, comme dans la vénérable congrégation des pères de la mission de Saint-Vincent-de-Paul, aussi bien que dans la nôtre minime du Saint-Rédempteur, ne peut être relâché par d'autres que par le pape, ou par le supérieur général de la congrégation, parce qu'un tel serment ou vœu prend la nature d'un contrat passé entre le sujet et la congrégation, puisque la congrégation s'oblige à pourvoir à tous les besoins du sujet, et que d'un autre côté le sujet s'oblige à servir la congrégation : et c'est ce qu'a déclaré notre saint-père le pape Benoît XIV, dans sa bulle *Convocatis*, § 32, donnée le 15 novembre 1749, et ce qu'il a ensuite confirmé dans sa bulle

1. *Ibid.*, n. 189. — 2. *Ibid.*, n. 190. — 3. *Ibid.*, n. 192. — 4. 2-2, q. 89, a. 9, ad. 2. — 5. Cf. lib. III, n. 192. — 6. *Ibid.*

Inter præteritos, § 5, n° 66, du 3 décembre de la même année 1749 [1] Observons enfin que, lors même que la promesse accompagnée de serment aurait été acceptée par un tiers, le supérieur peut toujours en relâcher l'obligation, si elle a été faite au préjudice de son droit, ou contre l'intérêt commun, ou bien encore si le serment a été arraché par la crainte [2]

XX. Les théologiens parlent encore ici de l'adjuration, qui a lieu lorsqu'on prie quelqu'un de répondre au nom de Dieu; ou bien que l'on commande en son nom, comme cela se pratique dans les exorcismes des possédés; adjurations dont chacun peut user légitimement quand on les fait en particulier, mais qui ne peuvent être pratiquées solennellement que par les ministres de l'Eglise, et avec la permission de l'ordinaire. Et celui qui remplit un tel office doit se garder de demander des choses vaines et curieuses; mais il doit se servir de ces exorcismes, dans le seul but de préserver de certains dommages, et de délivrer l'obsédé des vexations du démon [3]

TROISIÈME POINT.

Du vœu.

21, 22 et 23. De l'intention de s'obliger. — 24. De la matière possible et meilleure. — 25. Du vœu fait dans un mauvais but. — 26. Du vœu de ne pas demander de dispense. — 27. Du vœu de se marier. — 28. Du vœu qu'on ferait de ne plus faire de vœux. — 29. Diverses observations notables. — 30. Du vœu conditionnel. — 31. Du vœu disjonctif, et que penser de ceux qui accompliraient la chose dont ils auraient fait vœu, sans se souvenir du vœu lui-même? — 32. Cas où l'on aurait laissé passer le temps de l'accomplir. — 33. De la faute que l'on commet en différant. — 34. Du vœu de religion. — 35. Du changement de matière. — 36 et 37. De l'annulation du vœu. — 38. De sa commutation. — 39 et 40. De la dispense et de ses motifs. — 41. Cas où le vœu aurait été fait pour l'avantage d'un tiers. — 42 à 44. De ceux qu peuvent dispenser du vœu. — 45 à 50. Des vœux réservés. — 51. Le pape peut-il dispenser en matière de vœux solennels?

XXI. Le vœu se définit : « Une promesse faite à Dieu, après délibération, d'un bien possible et meilleur [4] Tâchons d'expliquer cette définition. Nous disons 1° *une promesse* ; cela s'entend d'une promesse faite avec l'intention de prendre sous

1. Cf. *Theol. mor.*, n. 255, au mot *Notandum*. — 2. N. 192. — 3. Cf. lib. III, append. *de adjur.* — 4. Promissio deliberata facta Deo, de bono possibili et melior

péché grave l'engagement de l'accomplir; en quoi elle diffère du simple propos, qui considéré en lui-même, n'impose aucune obligation même légère. Par conséquent un vœu qui serait fait sans intention de promettre ni de s'obliger, serait tout à fait nul : au contraire, celui qui a la volonté de promettre et de s'obliger en cela, est tenu d'accomplir ensuite son vœu, quand bien même il ne voudrait plus y satisfaire; et il en est de même de celui qui a la volonté de promettre et de satisfaire, pour peu qu'il connaisse l'obligation qui entraîne le vœu, quand même il n'y penserait pas dans le moment avec réflexion: car celui qui veut l'*antécédent*, veut aussi le *conséquent* [1] Si cependant quelqu'un avait la volonté de promettre, sans avóir celle de s'obliger, il pècherait sans doute; néanmoins nous disons que, selon l'opinion la plus probable, il ne serait pas tenu à l'observation du vœu, quand bien même il connaîtrait l'obligation que le vœu entraîne après lui, parce que, comme une obligation de cette espèce a sa racine dans la propre volonté, on ne peut être lié par sa promesse qu'autant qu'on a eu la volonté de se lier ainsi. Et un péché de cette nature, à parler en général, osons-nous ajouter, ne serait que véniel, à moins qu'on ne le commette à l'occasion d'une profession religieuse ou de la réception des ordres sacrés, parce qu'alors, suivant Lessius, Sanchez, Suarez, les docteurs de Salamanque, etc., ce serait certainement un péché mortel [2] Et même, si quelqu'un recevait les ordres sans avoir la volonté d'observer la chasteté, il n'en serait pas moins obligé de l'observer, au moins en vertu du précepte de l'Eglise [3] Au surplus, dans le doute qu'on ait eu la volonté de s'engager en conscience, on doit présumer que cette volonté a eu lieu, quand il s'agit d'un vœu quel qu'il soit. Il en est de même, lorsque l'on doute si l'on a fait attention ou non à l'obligation du vœu, d'après la règle générale que « tout acte accompli est présumé fait avec toutes les conditions requises pour sa validité [4] » Dans le doute

1. Cf. lib. III, n. 201. — 2. Cf. lib. III, n. 201. q. 2. — 3. Cf. lib. VI, n. 809, dub. 2. — 4. Quilibet actus præsumitur recte factus.

enfin si la promesse a consisté dans un vœu ou dans un simple propos, nous disons que la présomption est en faveur du vœu, quand la personne se rappelle qu'en faisant cette promesse, elle a pensé qu'elle pècherait si elle ne l'accomplissait pas [1]

XXII. Nous disons 2° *promesse délibérée*, parce que, pour que le vœu puisse obliger, il faut en premier lieu avoir le parfait usage de la raison. Ainsi, le vœu qu'un enfant aurait formé avant l'âge de sept ans, ne l'oblige en rien, à moins qu'il ne soit constant qu'il avait dès lors l'usage de sa raison. Mais le vœu qu'il ferait après avoir atteint cet âge l'obligerait dans le doute, parce qu'on présume alors qu'il a l'usage parfait de sa raison, à en juger d'après les cas ordinaires. On doit encore dire la même chose, dans le doute si le vœu a été fait avant ou après l'âge de sept ans, par la règle mentionnée plus haut, que tout acte une fois fait est présumé bien fait [2]

XXIII. En second lieu, il faut que la délibération ait été pleine et libre de vouloir s'engager par ce vœu; et c'est pourquoi le vœu extorqué injustement par la crainte ou la violence est tout à fait nul : ce qui a lieu non-seulement quand le vœu est solennel (comme cela est certain), mais encore dans le cas d'un vœu simple, suivant l'opinion la plus probable [3] Pareillement le vœu est nul, s'il a été fait par erreur (quand même cette erreur proviendrait de la négligence), toutes les fois que l'erreur porte sur la substance ou sur quelque circonstance substantielle. Et même on doit admettre comme probable ce que soutiennent Suarez et Sanchez à la suite de saint Thomas [4], que toute erreur, quand même elle ne porterait que sur les circonstances accidentelles, fait que le vœu n'oblige en rien, toutes les fois que ce vœu n'aurait pas eu lieu, si dès le principe on s'était aperçu de cette erreur [5] Voici les propres expressions du docteur angélique : « L'obligation du vœu ou du serment est levée par toute cause qui aurait empêché de la contracter, si on l'avait connue dès le principe [6] »

1. Cf. lib. III, n. 201, q. III. — 2. Cf. *ibid.*, n. 198. — 3. *Ibid.*, n. 197. — 4. *In* IV, dist. 38; q. I ad 2. — 5. Cf. lib. III, n. 198 et 226. — 6. Id liberare a voti vel juramenti obligatione, quod si a principio notum fuisset, ea fieri impediret.

XXIV Nous disons 3° *d'un bien possible et meilleur*. Nous disons *possible*, parce qu'autrement le vœu serait nul. Dans le cas où il ne serait possible qu'en partie, et où l'on pourrait le diviser, il serait valide quant à la partie seulement qui serait exécutable. Pareillement on doit accomplir le principal du vœu, quand on ne peut satisfaire à son accessoire : mais il n'y a pas obligation réciproque d'accomplir l'accessoire, si l'accomplissement du principal est impossible [1] Nous disons de plus que la promesse doit avoir pour objet *un bien meilleur*, parce que le vœu est également nul, quand il a pour matière un bien inférieur ou simplement indifférent, à moins qu'il ne soit rendu meilleur ou préférable par les circonstances [2].

XXV On demande ici en premier lieu si le vœu fait dans de mauvaises intentions est nul. Il faut distinguer : si l'intention est mauvaise *ex parte voventis*, comme, par exemple, si quelqu'un faisait le vœu de jeûner afin de recevoir des éloges pour avoir fait ce vœu, un tel vœu serait valide; mais il est nul, si l'intention est mauvaise *ex parte rei votæ*, comme si quelqu'un promettait de jeûner pour être loué lorsqu'il jeûne, ou bien pour s'épargner en jeûnant, des frais de nourriture. Mais si quelqu'un fait un vœu pour obtenir de Dieu un bien temporel, ou bien si le but qu'il se propose d'atteindre est posé pour condition (par exemple, supposé qu'il parvienne à tuer son ennemi), le vœu est alors certainement valide [3] Remarquons en outre que celui qui fait le vœu de commettre quelque péché, quand bien même ce péché ne serait que véniel, commet par cela même un péché mortel, puisqu'il voudrait qu'une chose qui déshonore Dieu, passât pour un honneur rendu à Dieu [4] Elbel, Marchant et Turrien [5] disent la même chose du serment que ferait quelqu'un de commettre un péché, bien qu'en pareille matière souvent l'ignorance excuse les gens de la campagne.

XXVI. On demande si l'on devrait tenir pour valide le vœu que ferait quelqu'un de ne point demander de dispenses. Nous

1. Cf. lib.III, n. 202. — 2. Cf. *ibid.*, n. 204. — 3. *Ibid.*, n. 206. — 4. *Ibid.*, n. 205.
4. *Ibid.*, 146, à cet endroit : *Venialiter*.

répondons affirmativement, pourvu que dans la suite on ne vienne pas à reconnaître que la dispense du vœu serait plus profitable pour le bien spirituel de celui qui l'a fait [1]

XXVII. On demande 3° si le vœu de se marier est valable. Ordinairement il ne l'est pas, quand bien même on le formerait dans le but d'épouser une personne pauvre ou de mauvaise vie, à moins que le mariage ne dût avoir pour effet de lever un scandale, ou de réparer l'honneur qu'on aurait fait perdre, ou bien encore que l'homme n'ait la volonté arrêtée de s'établir, et qu'il refuse d'employer d'autres remèdes pour modérer ses passions, après avoir déjà fait l'expérience de son incontinence [2]

XXVIII. On demande 4° si le vœu de ne pas faire de vœux est valide. Il est valide, si celui qui le fait se permet trop facilement de faire des vœux, malgré le danger auquel il s'expose de ne pas les observer. Par conséquent il pècherait, si, après avoir fait un tel vœu, il en formait un autre. Toutefois cet autre vœu serait valide, pourvu qu'il n'ait pas exprimé l'intention d'annuler tous ses vœux à venir, et qu'il ne l'ait pas révoquée, comme il serait censé l'avoir fait, s'il avait formé ce nouveau vœu tout en se souvenant du premier [3] Si quelqu'un enfin faisait plusieurs vœux incompatibles, il devrait s'en tenir au plus digne; et s'ils avaient tous le même mérite, au plus ancien de tous, suivant l'opinion la plus commune des docteurs [4]

XXIX. Pour parler maintenant de l'obligation du vœu, nous devons faire plusieurs remarques. 1°, si la matière est grave, le vœu oblige sous péché grave ; si cependant quelqu'un ne voulait, en faisant ce vœu, ne contracter qu'une obligation légère, il est plus probable qu'il ne serait obligé de l'accomplir que *sub levi* [5] Si, au contraire, la matière est légère, personne, quoi qu'il veuille, ne peut en faire le vœu sous peine de péché grave. Si quelqu'un cependant formait le vœu de faire chaque jour de l'année un petit ouvrage, en pareil cas, quand le vœu

1. Cf. lib. III, n. 208. — 2. *Ibid.*, n. 209. — 3. *Ibid.*, n. 210. — 4. *Ibid.*, à ce mot : *Notandum.* — 5. Cf. *ibid.*, n. 213.

est fait *per modum unius, ad sollicitandam obligationem*, c'est-à-dire de manière à ce que tous ces petits ouvrages réunis fassent un même tout et la matière d'une obligation de plus en plus grave (comme on en juge ordinairement en ce qui concerne les vœux réels), on pècherait grièvement, si l'on négligeait d'accepter cette tâche pendant un temps considérable ou en matière notable. Si au contraire, on a fait ce vœu *in honorem diei, ad finiendam obligationem*, c'est-à-dire en vue de sanctifier chaque jour, en se tenant quitte, chaque jour une fois écoulé (comme il arrive dans les vœux personnels), par exemple, de dire chaque jour un *Salve Regina*, les omissions qu'on fait alors sont seulement vénielles [1] 2° L'héritier est obligé en rigueur de justice d'acquitter tous les vœux réels de son testateur, et il doit les accomplir avant les legs, mais cependant après avoir acquitté les dettes de stricte justice du défunt [2]. 3° Il est permis au père de famille de faire des vœux réels, quand même il léserait par là en quelque chose, pourvu qu'il le fasse avec mesure, la légitime de ses enfants. Mais il ne doit pas attendre le moment de la mort pour user de cette faculté, parce qu'il ne pourrait alors disposer de ses biens que de la manière réglée par les lois [3] 4° Un père ne peut pas obliger ses enfants à acquitter les vœux qu'il aurait faits en leur nom, ni une communauté imposer une action semblable à venir [4] 5° Les vœux personnels doivent être acquittés par celui qui les a faits; mais les vœux réels peuvent l'être aussi par d'autres [5]

XXX. 6° Parlons maintenant des vœux conditionnels, et observons avant tout que, si la condition est déshonorante ou impossible, le vœu est nul [6] Si, par exemple, un fils a fait le vœu de jeûner sous la condition que son père y consente, il ne pèchera pas en le priant plus tard de ne pas donner son consentement. Il pècherait cependant, s'il obtenait son refus par supercherie; mais alors même il est plus probable qu'il resterait dégagé de son vœu, puisque la condition à laquelle il

1. Cf. n. 212. — 2. *Ibid.*, n. 214. — 3. *ibid.*, n. 215. — 4. *Ibid.*, n. 216. — 5. N. 217. — 6. Cf. *ibid.*, n. 219.

l'aurait subordonné n'aurait pas été accomplie [1] 7° Quant à celui qui ferait vœu de chasteté sous condition, par exemple, que Dieu, pendant toute une année, le préserve de fautes graves, et qui succomberait dans l'intervalle; s'il succombe à dessein pour se dégager de son vœu, il est certain qu'il pèchera contre ce vœu; il en serait autrement, s'il succombait par pure fragilité [2] 8° Celui qui fait le vœu de payer, dans le cas où il jouerait, quelque amende, n'est obligé de la payer que la première fois. Mais s'il avait fait le vœu de ne jamais jouer sans payer cette amende, il devrait la payer toutes les fois qu'il jouerait, à moins qu'en jouant il n'ait oublié tout à fait son vœu [3]

XXXI. 9° Celui qui fait un vœu disjonctif, et qui opte pour l'un des deux membres de la disjonction, est obligé, pour l'accomplissement de son vœu, de l'accomplir ainsi, quand bien même la partie parallèle serait devenue impossible après le choix qu'il aurait fait. Il en serait autrement, si l'une des parties de la disjonction devenait impossible avant qu'il fît son choix, car alors il ne serait tenu à rien, pourvu qu'il ne se soit pas mis en retard par sa faute pour le choix à faire. Cependant, même après qu'il a fait son choix, il est probable qu'il reste toujours le maître de choisir le parti qui lui plaira le plus [4] 10° Celui qui a fait le vœu d'entendre la messe chaque jour, n'est probablement pas obligé d'en entendre deux les jours de fête. Celui qui fait le vœu de réciter le rosaire, satisfait son vœu, s'il n'en récite que la troisième partie, comme il est certain qu'il y satisfait en le récitant accompagné de quelque autre. Celui qui fait le vœu de jeûner tous les samedis, n'est probablement pas obligé au jeûne quand la solennité de Noël tombe en un pareil jour, à moins qu'il n'ait fait la promesse expresse de jeûner ce jour-là même [5]

XXXII. 11° Si quelqu'un remplit l'obligation du vœu qu'il en a fait, il n'est pas tenu de l'acquitter de nouveau, parce que chacun a la volonté générale d'accomplir les choses d'obliga-

1. *Ibid.*, n. 218. — 2. *Ibid.*, à ces mots : *At si.* — 3. *Ibid.*, n. 223. — 4. *Ibid.*, n. 224, *Not.* 3. — 5. Cf. lib. III, n. 224 et 226.

tion avant celles de pure dévotion, comme l'enseignent de concert avec tous les autres, Lessius, Sanchez, Laymann, etc. [1] (voy., à la fin c. x, n. 120). Beaucoup de docteurs prétendent que celui qui a un motif probable de croire qu'il a satisfait à l'obligation de son vœu, n'est obligé à rien de plus : ainsi pensent De Lugo, Laymann, Roncaglia, Viva, Bossio et les docteurs de Salamanque [2] Mais nous sommes pour l'opinion contraire, comme nous l'avons dit, chap. I, n. 17, à la fin.

XXXIII. On demande 1° si quelqu un, ayant fait vœu de jeûner un jour déterminé, est tenu, quand il a laissé passer ce jour, à l'accomplissement de son vœu? Il n'y est pas tenu, s'il a fixé ce jour *ad finiendam obligationem*, ce qui, dans le doute, doit se présumer à l'égard des vœux personnels, comme nous l'avons dit, plus haut. Il en serait autrement si le jour était désigné *ad sollicitandam obligationem*, comme on le présume quand il s'agit de vœux réels [3]

XXXIV On demande 2° combien de temps il suffit de différer l'accomplissement de son vœu, pour se rendre par là grièvement coupable. Si le vœu est perpétuel, comme l'est celui de religion, on pèche grièvement, comme le disent les docteurs, si l'on tarde plus de six mois sans motifs, puisque, si l'on est jeune, on peut licitement, pour de justes causes, différer pendant trois ou quatre mois. Mais si le vœu est temporaire, comme de réciter des rosaires, de faire des pèlerinages, et autres choses semblables, Castropalao, les docteurs de Salamanque, Garcias et Lacroix disent qu'on pèche grièvement quand on le diffère pendant deux ou trois années [4] Le vœu indéterminé (par exemple, de réciter le rosaire chaque jour) est censé perpétuel [5] Mais dans le doute du plus ou du moins, il suffit que la personne satisfasse à la moindre partie de ce qui est en doute, comme on peut le conclure du chapitre *Ex parte*, *de censib.* [6]

XXXV On demande 3° à quoi est obligé celui qui a fait vœu de religion. S'il a fait simplement ce vœu d'entrer en religion, il est

1. *Ibid.*, n. 224, in fin. — 2. *Ibid.*, et lib. I, n. 76. — 3. Cf. lib. III, n. 220.
4. Cf. lib. III, n. 221. — 5. Loc. cit., v. *Votum.* — 6. *Ibid.*

obligé d'y entrer, et même d'y rester; autrement, en sortant sans motif légitime, il pècherait grièvement, à moins cependant qu'il n'ait eu l'intention que de faire un essai. Il aurait du reste un motif légitime de sortir, s'il trouvait un tel état de vie supérieur à ses forces, ou bien encore s'il y éprouvait une profonde et longue tristesse. S'il a fait de plus le vœu d'y faire profession, il est tenu de l'accomplir, quand même ce serait à son grand préjudice, pourvu que l'état religieux ne lui soit pas tout à fait intolérable. Remarquons de plus que celui qui, ayant fait vœu de religion, n'est pas admis dans les monastères de sa province, n'est pas obligé d'aller ailleurs. Et si c'est une femme, elle n'est pas obligée d'aller hors de son pays natal [1]

XXXVI. Quant aux diverses manières dont peut se lever l'obligation d'un vœu, elle peut être levée, en premier lieu, par *le changement de la matière*, comme quand il survient quelque notable circonstance nouvelle ou non prévue, qui, si elle l'avait été, aurait empêché de faire le vœu (voyez plus haut, au n° 23), ou bien quand la matière devient inutile ou impossible. Si le vœu peut s'accomplir en partie et commodément, on doit satisfaire à cette partie [2] En second lieu, l'obligation du vœu peut être levée *par l'autorité des supérieurs*, soit qu'ils l'*annulent*, ou qu'ils consentent à la *commuer*, ou qu'ils en *dispensent*.

XXXVII. L'annulation, *irritatio*, peut être prononcée par tous ceux qui ont un pouvoir de domination; comme sont les parents, les tuteurs, les prélats, les maris, ainsi que nous l'avons dit plus haut, n° 19. Et ils ont ce pouvoir même par rapport aux vœux encore à venir, et que leurs fils ou pupilles, etc., n'auraient pas encore formés, quand bien même ils n'auraient pas de motifs d'eux-mêmes suffisants pour annuler ces vœux; au moins cette annulation faite sans motifs ne serait pas matière d'une faute grave [3] Ainsi le père, et au défaut du père, l'aïeul paternel, et même de la mère (pourvu qu'elle ne se

1. Cf. lib. IV, ex n. 72. — 2. Cf. lib. III, n. 225. — 3. *Ibid.*, n. 228.

trouve pas en contradiction avec le père), peuvent annuler tous les vœux formés par leurs enfants non encore parvenus à l'âge de puberté (comme aussi dans le doute si leurs vœux ont été formés avant ou après cet âge), et même les vœux que des adolescents auraient formés depuis qu'ils seraient devenus pubères, s'il s'agissait de vœux réels, et qu'ils fussent encore mineurs sans avoir de bien propre. Que si le vœu était personnel, ils pourraient encore l'annuler, s'il portait préjudice au gouvernement domestique. La même chose peut se dire des tuteurs et des curateurs[1]. Remarquons que, quand le vœu a été fait avant l'âge de puberté, le père peut l'annuler, même après que son fils a atteint cet âge, pourvu que le fils devenu pubère ne l'ait pas ratifié, quoiqu'il sache que ce vœu fait dans son enfance était infirme[2]. De plus, les prélats même locaux d'ordres religieux peuvent annuler tous les vœux (excepté celui de passer dans un ordre plus sévère) formés par des religieux profès qui leur sont soumis, à moins que le prélat supérieur ne les ait approuvés : nous disons *les religieux profès,* car pour ce qui est des vœux des novices, ils peuvent seulement en suspendre l'accomplissement. Une abbesse peut aussi, d'après beaucoup de docteurs, comme Suarez, Bonacina, Filliucius, les docteurs de Salamanque, etc., avoir cette même faculté, mais non celle d'en accorder dispense[3] Remarquons au surplus que les vœux faits avant la profession, sont tous annulés par l'effet de cette profession même[4] De plus, les maris peuvent annuler tous les vœux de leurs femmes, quand bien même ces vœux ne porteraient pas préjudice à la famille ni au mariage, comme l'admettent avec beaucoup de probabilité Soto, Sanchez, Prado, les docteurs de Salamanque, etc. Ils ont même cette faculté pour les vœux que leurs épouses n'auraient à accomplir qu'après la mort de leurs maris, comme ceux d'entrer, une fois devenues veuves, dans un ordre religieux, ou de garder la chasteté, suivant ce que disent Sanchez, Soto, les docteurs de Salamanque, etc., contredits en ce point par Navarre et Caje-

1. Cf. lib. III, n. 229 et 230. — 2. N. 238. — 3. Cf. lib.III, n. 232, et lib. IV, n. 54. — 4. Cf. lib. III, n. 237, à ces mots : *Non potest.*

tan [1]. Mais les vœux formés antérieurement au mariage ne peuvent être annulés par les maris, mais seulement être suspendus quant à leur exécution, en cas qu'ils leur portent préjudice [2], comme serait le vœu d'un long pèlerinage, ainsi que celui de *non petendi debitum*, autre vœu qui d'ailleurs, en ce qui touche le mari, est très-probablement annulé de lui-même, comme ayant pour objet une matière inepte [3]

XXXVIII. Remarquons ici, en premier lieu, que, suivant saint Thomas, les vœux des sujets ne sont pas nuls d'eux-mêmes, mais ils sont valides tant qu'ils ne sont pas annulés par les supérieurs, parce que bien que les inférieurs doivent avoir leur volonté soumise à leurs supérieurs, ils ne sont pas pour cela privés de son usage [4] En second lieu, qu'un supérieur (comme serait un père, un prélat, un mari,) peut annuler validement les vœux d'un inférieur, même après les avoir approuvés pendant quelque temps, puisqu'il ne peut, quand même il le voudrait, se dépouiller de cette faculté, que lui accorde la loi même naturelle. J'ai dit *validement*, parce qu'en annulant un vœu sans motif légitime, on se rendrait coupable au moins d'une faute vénielle sans doute, mais on ne pècherait pas pour cela grièvement. C'est ce qu'enseignent Soto, Suarez, Bonacina, Valentia, Sporer, Peyrin et autres [5]

XXXIX. La *commutation* des vœux ne peut se faire que par l'autorité de l'Eglise, au moins pour le cas où la commutation se fait en une œuvre quelque peu moindre ou douteusement égale, parce que, si elle était évidemment égale, beaucoup d'auteurs, tels que Lessius, Sa, les docteurs de Salamanque, Bonacina, prétendent que la commutation peut se faire par la personne même qui a fait le vœu [6] Mais je préfère, avec saint Thomas, Cajetan, Suarez et d'autres, l'opinion contraire, parce que la commutation, comme le dit le docteur angélique, est un contrat qui ne peut se faire sans l'assentiment du supérieur. Par contre, le commun des docteurs, tels que Suarez, Azor, Valentia, Laymann et autres, admettent de concert que la

1. Cf. lib. III, n. 234. — 2. N. 237. — 3. N. 135. — 4. N. 231. — 5. N. 239. — 6. N. 244.

commutation peut se faire par la personne elle-même, si c'est en une œuvre meilleure, parce que le moins bon est compris dans ce qui l'est davantage. Remarquons ici, en premier lieu, que si la commutation se fait en une œuvre meilleure, on n'exige pas de motifs; il en est autrement, si elle se fait en une œuvre égale. Au reste, il suffit d'avoir pour motif le moins de danger qu'on aura à courir d'enfreindre son vœu, et même le plus de goût que l'on trouvera à accomplir telle œuvre que telle autre; et si l'œuvre est douteusement égale, il suffit qu'on ne puisse accomplir la première sans se gêner notablement, mais si l'on demande que l'œuvre dont on a fait le vœu soit changée en une autre moindre, il est probable, suivant Sanchez, Tambur., Candide, etc., qu'on peut validement et légitimement accomplir cette œuvre moindre, si l'on supplée à cette infériorité par l'adjonction d'une autre œuvre [1] Remarquons, en second lieu, que celui qui a la faculté de commuer les vœux, ne peut les commuer qu'en autres œuvres égales, c'est-à-dire qui le soient moralement, suivant le commun des théologiens, de manière qu'il n'y ait pas de différence évidemment notable des unes par rapport aux autres [2]. Il est très-probable que les vœux réels peuvent se commuer en des vœux personnels, et les personnels en réels, suivant Suarez, Laymann, Castropalao, les docteurs de Salamanque, etc. [3] Remarquons en troisième lieu, que, quand la commutation du vœu est faite, on peut toujours revenir au premier vœu, quand bien même la commutation aurait été faite en une œuvre meilleure; pourvu toutefois que le second vœu ne soit pas accepté comme nouveau, ainsi que l'observent avec raison Castropalao, Prado, etc. [4] Mais dans le cas où l'œuvre commuée deviendrait impossible, on demande s'il y aurait obligation de revenir au premier vœu : cela doit être ainsi, si la commutation s'est faite par le propre choix de la personne; il en serait autrement, si elle provenait de l'autorité de l'Eglise; et cela doit être, quand bien même on aurait rendu l'œuvre impossible par sa propre faute [5] Remar-

1. N. 244 et 245. — 2. N. 247. — 3. *Ibid.*, n. 247, v. *Notandum.* — 4. N. 248
5. N. 249.

quons, en quatrième lieu, que celui qui a la faculté de commuer pour les autres (et la même chose doit se dire de la dispense) peut aussi commuer et dispenser pour lui-même, comme l'enseignent Suarez, Azor, Sanchez, les docteurs de Salamanque, Prado et autres, avec saint Thomas [1], qui enseigne expressément que le prélat peut s'accorder à lui-même la dispense des vœux qu'il a faits [2]

XL. Enfin, pour ce qui est de la dispense des vœux, de plus graves motifs sont exigés pour l'obtenir que pour la *commutation*. Les motifs qui peuvent suffire pour la dispense sont 1° le bien de la communauté ou de l'Eglise, ou de la famille, ou bien du sujet lui-même : par exemple, quand on juge la dispense d'un plus grand profit pour lui, comme on peut le voir dans le chapitre *Magnæ*, *de voto*, ou bien quand celui qui a fait le vœu est en danger de le transgresser, ou bien encore quand il est tourmenté par les scrupules ; 2° la difficulté notable d'accomplir le vœu ; 3° l'imperfection de la liberté ou de la délibération avec laquelle on l'a formé ; par exemple, si on l'a fait avant l'âge de puberté, ou dans un moment de dépit, ou par l'effet de la crainte, soit intrinsèque, comme dans un moment d'incendie, de naufrage, etc., soit extrinsèque, si elle n'est que légère ; 4° par la cessation de la cause impulsive du vœu [3].

XLI. Remarquons, en premier lieu, que si le motif est juste au fond, la dispense, quand même le prélat l'aurait accordée de mauvaise foi, c'est-à-dire, tout en la croyant fondée sur un motif injuste, sera probablement valide, celui qui l'a accordée ne fût-il qu'un délégué, suivant Suarez, Ponce, Sanchez, etc [4] Au contraire, si le prélat a dispensé de bonne foi, mais sans que le motif en ait été certainement suffisant, la dispense est nulle suivant l'opinion la plus vraie. Voyez à ce sujet au chap. II, n. 52. Nous avons dit *certainement*, parce que dans le doute la possession est en faveur de la validité de la dispense [5] Si

1. 2-2, q. 5, a. 8. — 2. Cf. lib. III, n. 249, circ. fin. — 3. N. 252 et 253. — 4. Lib. I, n. 181. — 5. Lib. III, n. 251.

le motif ne suffit pas pour la dispense, elle peut encore avoir lieu en suppléant à ce défaut par quelque commutation [1]

XLII. Remarquons, en second lieu, que si le vœu est fait pour l'utilité d'un tiers individuellement désigné, c'est-à-dire d'un tel pauvre, d'une telle église, on ne peut accorder la dispense de ce vœu toutes les fois qu'il a été accepté par ce pauvre, ou par le recteur de cette église. Mais si le vœu a été fait en faveur d'un pauvre en général, la dispense peut en être accordée, quand bien même ce vœu aurait été accepté par quelque pauvre en particulier. Un grand nombre de docteurs, tels que Cajetan, Navarre, Viva, Trullench, Henriquez, contrairement à Suarez, Sanchez, etc., disent la même chose du vœu fait principalement en l'honneur de Dieu, et secondairement en faveur d'un tiers par quelque égard particulier, par exemple, pour sa pauvreté, sa bonté, etc., parce qu'en ce cas le pauvre n'a pas acquis un droit strict sur la chose promise, ou du moins ne l'a acquis que dépendamment de la volonté de Dieu, à qui la promesse en a été faite principalement [2] Mais il faut bien observer que cela s'entend des promesses totalement gratuites, mais non des mutuelles, comme cela a lieu pour les vœux et les serments de persévérance qui se prononcent dans les communautés religieuses; parce qu'alors ils revêtent la nature du contrat, comme on l'a expliqué plus haut au n. 19, en faisant valoir l'autorité du pape Benoît XIV [3]

XLIII. Remarquons, en troisième lieu, que tous les prélats qui ont la juridiction ordinaire du for extérieur, ont la faculté de dispenser: comme sont, 1° le pape à l'égard de tous les fidèles; 2° les évêques à l'égard de leurs diocésains, mais non leurs vicaires, ni les curés, ni les pénitenciers; 3° les prélats réguliers à l'égarddes profès et des novices, quand même le vœu en question aurait été fait par eux lorsqu'ils étaient encore dans le monde (comme le disent Lessius, Sanchez et Busembaum): au moins peuvent-ils suspendre l'exécution de tels vœux, en tant qu'ils portent préjudice à leur nouvel état de vie [4]; 4° les con-

1. Cf. lib. III, n. 254. — 2. N. 255. — 3. Ibid., v. *Notandum*. — 4. N. 257, v. *Quær.*, in fin., et 256.

fesseurs mendiants, qui, avec la permission de leurs supérieurs, peuvent dispenser des vœux des séculiers, même en dehors de la confession, suivant l'opinion commune soutenue par Lessius, Navarre, Sanchez, la Palud [1] Les mêmes peuvent encore dispenser du vœu de passer dans un ordre plus rigide. Le même droit est aussi accordé aux évêques à l'égard de ceux de leurs diocésains qui auraient fait le vœu d'entrer dans quelque ordre d'observance : ils peuvent les dispenser d'un tel vœu, sous la condition d'entrer dans un autre ordre, mais de moindre observance, comme le disent Soto, Lessius, Sanchez, les docteurs de Salamanque, etc. [2]

XLIV. Tous les supérieurs qui ont le pouvoir ordinaire de dispenser des vœux, peuvent certainement le déléguer à tout clerc qui a reçu au moins la première tonsure. Et comme ils peuvent dispenser les autres, ils ont la même faculté par rapport à eux-mêmes : ainsi pensent Suarez, Sanchez, Lessius, Bonacina, Laymann, Cajetan, Ponce, Castropalao, etc., avec saint Thomas [3] Ceux qui ont la faculté de dispenser pour les vœux, l'ont aussi pour les serments [4]

XLV Mais un évêque peut-il dispenser de leurs vœux les personnes en voyage qui se trouvent dans son diocèse un court espace de temps? L'opinion la plus probable est qu'il ne le peut, à moins que le voyageur en question n'y séjourne pendant la plus grande partie de l'année. Mais l'opinion contraire n'est pas improbable, ainsi que le soutiennent Suarez, Castropalao, Sanchez, Soto, les docteurs de Salamanque, etc., parce que, disent-ils, si les voyageurs, même ceux qui ne font qu'un court séjour dans une contrée, deviennent sujets de l'évêque du lieu, et dès lors sont tenus à l'observation des lois de ce lieu où ils se trouvent, de même il est juste qu'ils jouissent également des mêmes priviléges que les vrais diocésains. (Voyez ce qui a été dit là-dessus, chap. II, n. 41 et 42.)

XLVI. Remarquons, en quatrième lieu, que le pape s'est réservé la dispense de cinq vœux, à savoir des vœux de profes-

1. N. 257, v. *Imo*. — 2. N. 257. — 3. 2-2, q. 185, ar. 8. Cf. lib. III, n. 256, au mot *Quæres*. — 4. N. 190 et 254.

sion religieuse, de chasteté et des pèlerinages soit à la Terre-Sainte, soit à l'église de Saint-Pierre et de Saint-Paul à Rome, soit enfin à Saint-Jacques de Compostelle. Néanmoins, dans un cas d'urgente nécessité, et quand il n'est pas facile de recourir au pape, lorsqu'il y a danger spirituel ou temporel en cas de délai, comme de scandale, de violation du vœu, de querelles fâcheuses, alors les sujets peuvent être dispensés de tels vœux, suivant l'opinion commune, par les prélats subalternes nommés plus haut [1]

XLVII. Il y a plusieurs cas où les vœux que nous avons nommés ne sont pas réservés, savoir : 1° s'ils sont faits sous obligation légère ; 2° s'ils sont faits par l'effet d'une crainte extrinsèque ou imprimée par d'autres, bien que cette crainte soit légère, parce qu'alors ils ne sont pas faits avec une pleine liberté ; 3° si le vœu n'est pas parfait sous le rapport de la matière réservée, comme serait, à l'égard de la chasteté, le simple vœu de ne pas se marier, de ne point commettre de fornication, de ne pas demander le devoir conjugal, et même le vœu de conserver sa virginité, quand la personne n'entend pas par là promettre l'abstention de tout acte vénérien, mais simplement la conservation du prix de la virginité. De même le vœu de chasteté à temps, ni le vœu de faire vœu de chasteté, ou de profession religieuse, ou de recevoir les ordres sacrés ne sont pas réservés, parce que de tels vœux ne sont pas des vœux de chasteté déjà faits, mais à faire. Il en est de même pour le vœu d'aller à Rome, s'il n'est pas fait par motif de dévotion, et spécialement pour visiter les tombeaux des saints apôtres ; ne sont pas non plus réservées les circonstances du vœu, comme d'aller à pied ou en mendiant, ou dans l'espace d'un mois [2] Il en est de même du vœu disjonctif, comme celui ou de profession religieuse, ou de s'astreindre à des jeûnes ; et cela quand même on aurait opté pour la partie réservée, comme le disent avec probabilité les théologiens de Salamanque avec beaucoup d'autres, parce que même après

1. Cf. lib. III, n. 258, v. *Not.* I et II. — 2. N. 258. *Note* 5.

que le choix a été fait, il reste toujours la liberté de retourner à choisir l'autre partie du vœu [1] Les évêques et les religieux mendiants peuvent dispenser en outre du vœu même de chasteté, quand une fois un mariage a été contracté par la personne qui a fait ce vœu, quand bien même elle l'aurait fait avant de contracter mariage [2]

XLVIII. Il y a doute, en premier lieu, si, de même que le vœu de chasteté est réservé, le serment de garder la chasteté l'est aussi. Quelques docteurs l'affirment, parce que toute promesse faite avec serment implique le vœu de faire la chose, puisque le vœu n'est autre chose qu'une promesse. Mais d'autres répondent avec plus de raison que, quand la personne a l'intention de se lier par les deux obligations, c'est-à-dire celle du vœu et celle du serment, elle se trouve à la vérité obligée d'accomplir son vœu qui est réservé; mais qu'on doit en penser autrement, si la personne n'a voulu se lier que par le serment, en voulant que le propos qu'elle a formé, ou la promesse qu'elle a faite d'abord sans intention de s'obliger, devienne irrévocable, non en vertu de son vœu, mais en vertu de son serment, qui d'ailleurs oblige moins que le vœu, comme le dit saint Thomas [3] Ainsi pensent Sanchez, Valentia et Lopez. Et dans le doute si la personne a voulu ou non se lier par les deux liens du serment et du vœu, elle ne doit pas être considérée comme liée par le vœu, par la règle communément reçue des docteurs qu'un vœu douteux n'oblige pas [4]

XLIX. Il y a doute en second lieu, si dans le cas où le vœu réservé serait commué, la matière commuée contracterait la réserve. Quelques docteurs l'affirment; mais on pense communément le contraire, parce que, bien que la matière commuée porte avec elle la même obligation que le premier vœu, elle ne porte pas de même avec elle la même réserve, qui n'est attachée qu'au premier vœu [5]

L. Il y a doute en troisième lieu, si le vœu pénal ou conditionnel de chasteté, de profession religieuse, ou de l'un des

1. N. 224, v. *Quær*. — 2. Cf. lib. VI, n. 1128. — 3. 2-2, q. 89, a. 8.
4. Lib. III, n. 259, à ces mots : *In dubio*. — 5. N. 260.

trois pèlerinages à faire par la suite, est réservé. Toledo, Castropalao, Prado, Sanchez, les docteurs de Salamanque, etc., répondent avec plus de probabilité que de tels vœux ne sont pas réservés, parce qu'ils ne procèdent pas d'une affection absolue pour la vertu. Mais on doit en penser autrement, si le vœu est fait par pure affection pour la vertu, et que la condition n'y soit mise qu'afin que le vœu ait toute sa valeur, à partir du moment où l'empêchement qui s'y trouve sera levé, comme, par exemple, si quelqu'un fait vœu d'entrer dans un ordre religieux, supposé que sa mère vienne à mourir, parce qu'alors il est réellement porté à faire un tel vœu par le désir qu'il a de sa perfection, et qu'il n'y a attaché une condition semblable, que parce qu'il ne peut l'exécuter encore, dans la nécessité où il est de ne pas abandonner sa mère [1]

LI. Il y a doute, en quatrième lieu, si le pape peut dispenser de leurs vœux solennels des clercs *in sacris*, et des religieux profès. Quant aux clercs, il est plus probable qu'il a cette faculté, suivant saint Thomas et l'opinion la plus commune, pourvu qu'il y ait pour le faire une cause très-urgente [2] Nous disons *des clercs*, mais non *des prêtres*, pour nous conformer à l'opinion commune [3] Et de même que le pape a cette faculté pour les clercs, il est plus probable qu'il l'a aussi pour les religieux [4].

CHAPITRE VI.

SUR LE TROISIÈME COMMANDEMENT.

PREMIER POINT

De l'obligation attachée à ce précepte.

1. Si ce précepte, tel qu'il est aujourd'hui en vigueur, est ecclésiastique ou divin, et s'il oblige les infidèles. — 2. Quels sont ceux qui pèchent les jours de fête. — 3. Qui est-ce qui a le pouvoir d'instituer les fêtes. — 4. Obligation d'entendre les prédications. — 5. Obligation de prêcher. — 6. Quels sont les enfants, etc.

I. Avant d'examiner les obligations particulières qui peuvent être imposées par le troisième commandement, nous avons

1. Cf. lib. III, n. 261. — 2. Cf. Lib. VI, n. 1059. — 3. Cf. *ibidem*.
4. Cf. lib. III, n. 256, au mot *Quæritur*.

à présenter plusieurs observations. Observons 1° que ce troisième commandement, quant à l'obligation d'honorer Dieu à certains moments de la vie et par un certain culte, a toujours été, et est encore divin et naturel. Mais quant à la circonstance précise du sabbat auquel cette obligation était fixée dans l'ancienne loi, comme celle du dimanche dans la nouvelle, ce précepte était cérémoniel, et c'est aujourd'hui un précepte simplement ecclésiastique, comme en conviennent généralement les docteurs, tels que saint Antonin, Navarre, Azor, Soto, Suarez, Cajetan, Sanchez, les docteurs de Salamanque, Cardenas, et autres, avec saint Thomas [1] et le Catéchisme romain [2]. Cela étant posé, on conclut que, bien que l'Eglise ne puisse dispenser généralement de l'obligation d'honorer Dieu par quelque culte, elle peut néanmoins faire des changements à ce culte, et même dispenser de l'observation du jour du dimanche et des autres fêtes marquées, comme on le voit par le chapitre *Licet, de feriis* [3] De là on conclut encore qu'il est permis probablement d'imposer des ouvrages serviles pendant les jours de fête aux infidèles, qui étant hors de l'Eglise, ne sont pas soumis à sa juridiction.

II. Observons en second lieu, que, suivant l'opinion commune que soutiennent saint Thomas [4], saint Antonin, Soto, Coninck, Sanchez, les docteurs de Salamanque, Covarruvias, Bonacina, Filliucius, etc., ce troisième précepte n'a pas pour objet d'imposer, quelque désirable que soit la chose en elle-même, l'obligation du culte intérieur, non plus que celle de produire des actes de charité et de contrition, comme le voudraient quelques-uns. Il prescrit seulement le culte extérieur, qui consiste à entendre la messe et à ne pas travailler les jours de fête. Car, bien que la sanctification de l'âme soit la fin de ce précepte, néanmoins la fin du précepte ne tombe pas sous le précepte, comme l'enseigne saint Thomas en ces termes : « La fin du précepte n'est pas la même chose que ce qui en

1. 2-2, q. 122, a. 4, ad 1 et 4. — 2. Part. III, *in* 3. *præc. Decal.*, n. 4, 6 et 19.
3. Cf. lib. III, n. 263-265. — 4. 2-2, q. 122, a. 4.

est l'objet [1] » Le Catéchisme romain confirme aussi cette même assertion par les paroles suivantes : « Par ce précepte de la loi nous est prescrit le culte que nous devons à Dieu [2] » C'est pour cette raison que nous disons, avec le docteur angélique [3], et suivant l'opinion la plus commune que soutiennent Navarre, Soto, Silvestre, Cajetan, Suarez, etc., qu'il n'est pas vrai que pécher un jour de fête soit, comme le prétendent quelques docteurs, une œuvre servile et un double péché [4]

III. Observons, en troisième lieu, que les évêques peuvent instituer des fêtes en l'honneur de quelque saint (mais non d'un béatifié), comme on le voit par le canon *Conquestus*, *de feriis*, pourvu qu'il y ait assentiment, ou au moins qu'il n'y ait pas opposition de la part du clergé et du peuple.

IV Observons, en quatrième lieu, qu'il n'y a pas obligation (à considérer la chose en elle-même) d'entendre les prédications les jours de fête, puisque le canon *Sacerdotes, Dist.* I, *de Consecr.*, ne prescrit rien autre chose, sinon que les évêques et les curés fassent des prédications les dimanches et les jours de fête plus solennels, par eux-mêmes ou par des prêtres capables de remplir cette fonction, et que pendant le carême ils fassent des prédications trois fois la semaine, en ajoutant en cet endroit : « S'ils le jugent nécessaire [5] » Nous avons dit : *à considérer la chose en elle-même*, car les hommes grossiers qui ignorent les principaux mystères ou les choses nécessaires à leur salut, sont certainement obligés d'entendre les prédications ou plutôt le catéchisme.

V Il est bon de rappeler ici que le concile de Trente (Sess. V, cap. II, *De ref.*) impose aux évêques l'obligation de prêcher les dimanches et les jours de fête solennels, par eux-mêmes, ou par d'autres, s'ils sont empêchés de le faire par eux-mêmes. La même obligation, dont on ne peut révoquer en doute la gravité, est imposée pareillement aux curés, dans les termes

1. Non enim idem est finis præcepti et id de quo præceptum datur (2-2, q. 100, a. 9, ad 2m).

2. Hoc legis præcepto externus ille cultus, qui Deo a nobis debetur præscribitur (*De* 3. *præcep.*, n. 1). — 3. *In* III *Sent.*, dist. 37, q. 1, n. 5. — 4. Cf. lib. III, n. 42. — 5. Si ita oportere duxerint.

suivants : « Qu'ils fassent entendre aux peuples qui leur sont confiés, des paroles salutaires, en les instruisant suivant leur capacité de ce qui leur est nécessaire pour leur salut, et leur signalant brièvement et simplement les vices qu'ils doivent éviter, et les vertus qu'ils doivent pratiquer [1] » D'après cela, c'est avec raison que Barbosa, les docteurs de Salamanque et Roncaglia disent qu'un curé qui néglige de prêcher pendant un mois entier, ou pendant trois mois discontinus, pèche grièvement [2]. Toutefois cela regarde les curés, plutôt que les évêques, qui, d'après la coutume qui a interprété la loi, ne sont pas obligés de prêcher aussi fréquemment, à cause des autres occupations auxquelles ils sont astreints et qui ne peuvent être remplies par d'autres, comme peut l'être l'office de la prédication ; et c'est pour cela que le concile permet aux évêques de satisfaire à ce devoir au moyen de quelque autre, quand ils sont empêchés de le faire par eux-mêmes [3]

VI. Observons, en cinquième lieu, que ce troisième commandement oblige tous les fidèles qui ont l'usage de la raison, ce qui a lieu pour l'ordinaire à l'âge de sept ans. Quant à savoir si les enfants qui, avant même sept ans, sont entrés dans les années de discrétion, sont obligés ou non à ce précepte, voyez ce qui a été dit au chapitre XI, n. 37

SECOND POINT.

De l'abstention des œuvres serviles.

§ I.

Des œuvres défendues les jours de fête.

7. Œuvres serviles, libérales et communes. — 8. Libérales, faites pour en retirer un gain. — 9. Transcrire. — 10. Peindre. — 11. Aller à la chasse ou à la pêche. — 12. Œuvres foraines. — 13. Achats, ventes et contrats.

VII. Les auteurs distinguent trois sortes d'œuvres à ce propos : les œuvres corporelles, qui s'exercent par le corps et

1. Ut plebes sibi commissas pro earum capacitate pascant salutaribus verbis, docendo necessaria ad salutem, annunciandoque cum brevitate et facilitate sermonis, vitia quæ eos declinare, et virtutes quas sectari oporteat.

2. Cf. lib. III, n. 269. — 3. Cf. lib. IV, n. 127, dub. 3, v. *Hinc*.

se rapportent aux besoins du corps, comme l'action de coudre, la culture de la terre, et autres semblables; on les appelle serviles, parce qu'elles ne se font que par des gens de service. Les œuvres de l'esprit, ou qui procèdent principalement de l'esprit, et appartiennent à la culture de l'intelligence, comme lire, étudier, faire de la musique, etc.; ces œuvres s'appellent libérales, parce qu'elles font d'ordinaire l'occupation des personnes libres. Enfin, les œuvres communes ou mitoyennes, qui occupent également les gens de service et les personnes libres, comme voyager, aller à la chasse, etc. Les œuvres serviles sont les seules dont il soit défendu de s'occuper les dimanches et les jours de fête, à la différence des œuvres libérales et des œuvres communes [1]

VIII. Ainsi, il est permis d'enseigner, d'étudier, d'écrire, de chanter, de faire de la musique, même dans le but d'en retirer un gain, d'après Soto, Navarre, Suarez, les docteurs de Salamanque, etc. (malgré l'opinion contraire d'autres docteurs), et suivant la doctrine de saint Thomas, qui a dit: « L'exercice d'une œuvre spirituelle, quelle qu'elle soit, comme enseigner par paroles ou par écrit, ne viole en rien l'observation de ce précepte [2] » La raison en est que l'intention de celui qui agit ne peut changer la nature de l'œuvre libérale en une œuvre servile [3]

IX. Il est de même permis, suivant l'opinion la plus probable et la plus commune, de copier des écrits, comme le soutiennent en particulier Suarez, Bonacina, les docteurs de Salamanque, Castropalao, etc., parce que l'action d'écrire ou de transcrire se rapporte à la culture de l'intelligence. Et pour la même raison, plusieurs docteurs permettent aussi de copier les notes de musique, de transcrire les comptes, et même de composer les planches d'impression, mais non d'imprimer les feuilles [4]

1. Cf. lib. III, n. 272.
2. Nullius spiritualis actus exercitium est contra observantiam sabbati, puta, si quis doceat verbo vel scripto (2-2, q. 122, a. 4, ad 3).
3. Cf. lib. III, n. 278, v. *Quær.* 1. — 4. N. 279.

X. La plupart des docteurs voient une œuvre servile dans la peinture, parce qu'elle exige une opération matérielle; mais l'opinion contraire n'est pas improbable, comme le disent Laymann, Sa, Castropalao, Roncaglia, Anaclet, Holzmann, etc., parce que l'action de peindre (pourvu qu'elle ne soit pas accompagnée d'une fatigue notable dans l'apprêt des couleurs, ou autres choses semblables) est plutôt une œuvre libérale que servile, puisqu'elle occupe plus l'esprit que les bras; au moins y a-t-il doute si elle est libérale ou servile. Ou, si elle n'est pas libérale, elle est au moins commune, puisque les gens de service comme les personnes libres pratiquent la peinture. Quant à la sculpture, il n'est pas douteux qu'elle doive être regardée comme une œuvre servile [1]

XI. Quelques docteurs prétendent que la chasse au fusil ou au filet est une œuvre servile; mais l'opinion la plus commune et la plus probable le nie, quand bien même on le ferait par espoir de gain. On pourrait plutôt regarder la pêche comme une œuvre servile, toutes les fois qu'elle exige une grande fatigue, puisque autrement on n'aurait pas besoin de la dispense du pape pour la pêche des sardines (ou autres petits poissons semblables), comme il résulte du chap. 3, *De feriis*. Mais si la pêche ne demande que peu de fatigue, la coutume l'excuse, suivant l'opinion que soutiennent avec probabilité Castropalao, Filliucius, Silvius, Sanchez, Holzmann, etc [2]

XII. Outre les œuvres serviles, dont il n'est pas permis de s'occuper les jours de fête, les œuvres foraines sont anssi défendues. On entend par œuvres foraines : 1° toutes les actions qui concernent la justice relativement à la décision des causes, comme l'acte de citer les parties, ou d'intenter les procès, ou d'entendre les témoins, ou de prononcer ou d'exécuter les sentences. De telles œuvres sont interdites les jours de fête, à moins qu'elles ne soient requises par la nécessité ou la piété, ainsi que le prescrit le chapitre dernier *De feriis*. Mais il n'est pas défendu d'excommunier, de dispenser, ou de faire d'autres actes de juridiction qui n'exigent pas l'appareil des tribunaux [3]

1. Cf. lib. III, n. 280. — 2. N. 283. — 3. N. 284 et 287.

XIII. 2° On comprend encore sous le nom d'œuvres foraines les marchés, qui sont prohibés les jours de fête, à moins qu'ils n'aient pour objet les choses nécessaires à la vie journalière, comme les aliments et les boissons, ainsi que les chandelles, les chaussures, et autres semblables choses dont le prix est déterminé d'avance. Au reste, aujourd'hui la coutume a autorisé les foires générales (et dans beaucoup de localités les foires particulières), ainsi que la vente des diverses marchandises, excepté celle qui se fait dans les boutiques publiques, comme le disent Navarre, Sanchez, Castropalao, les docteurs de Salamanque, Lacroix, etc., parce que cette sorte de vente est la seule qui soit prohibée par les lois canoniques à raison du scandale [1] Plusieurs docteurs permettent encore aux marchands de vendre certaines marchandises à porte close, quand les acheteurs en ont besoin [2] La coutume autorise aussi dans beaucoup de localités (mais toujours avec la permission de l'ordinaire) les contrats de location, d'échange, de négoce, et autres choses semblables qui n'exigent pas le tapage du barreau [3]

§ II.

Des causes qui rendent licites les œuvres serviles dans les jours de fête.

14. Première cause : la dispense du pape, de l'évêque ou du curé. — 15. 2e La coutume. — 16 et 17. 3e La piété. 4e La charité. — 18-22. 5e La nécessité. — 22. Que penser de l'occasion qui se présente de faire un grand profit? — 23. Du motif d'éviter l'oisiveté? — 23. 6e L'utilité. — 25. 7e La légèreté de la matière. — 26. Que penser d'un maître qui ferait travailler dix domestiques une demi-heure chacun?

XIV Les causes d'excuse sont, 1° la *dispense* du pape dans toute l'étendue de l'Eglise, ou de l'évêque dans son diocèse, ou du vicaire capitulaire quand le siége est vacant (mais non du vicaire de l'évêque), pourvu qu'il y ait des motifs légitimes, en matière de fêtes communes, ou encore la dispense qu'accorderait le prélat régulier à ses religieux ou à ses domestiques. Les curés peuvent aussi dispenser (même en présence de

1. Cf. lib. III, n. 285 et 286. — 2. N. 303, in fin. — 3. N. 286, v. *An autem.*

l'évêque) dans les cas particuliers, mais seulement pour un temps limité, sur les choses pour lesquelles la coutume les autorise à le faire, c'est-à-dire par rapport au jeûne, au travail des jours de fêtes, comme l'attestent communément Suarez, Sanchez, Viva, les docteurs de Salamanque, Sporer, etc. [1]

XV 2° La *coutume*. Ainsi sont excusés ceux qui se font transporter dans des chaises à porteurs, ceux qui conduisent les coches, on les bêtes de somme chargées de marchandises, comme le disent Roncaglia, les docteurs de Salamanque, Mazzotta, etc. [2] La coutume autorise aussi l'action d'arroser les légumes potagers, de nettoyer le grain [3] Elle permet encore de tuer et d'écorcher les animaux, quand cela n'a pu se faire la veille, comme il arrive dans les villes populeuses; mais elle ne l'autorise pas dans un village, à moins que ce ne soit pendant un temps de fête, ou lorsque plusieurs fêtes se suivent immédiatement. Il est aussi permis par la coutume de préparer et de faire cuire les aliments, même superflus, comme le pensent Azor, Castropalao, Viva, Mazzotta [4] : la coutume autorise aussi dans plusieurs localités la mouture du blé [5], l'usage d'essayer des chaussures ou de faire la barbe; et même, pour ce dernier point, les docteurs disent que la coutume en est partout admise, mais d'autres docteurs en doutent. Au surplus, d'autres disent avec probabilité qu'il est permis généralement de faire la barbe aux hommes de peine qui ne peuvent se faire raser que les jours de fête, et qu'on peut excuser en outre les barbiers qui, en refusant de raser les jours de fête, auraient à essuyer la perte d'un gain considérable [6] A propos de coutume, plusieurs auteurs disent qu'une coutume douteuse ne peut excuser, mais bien celle dont l'existence est probable, surtout quand elle est attestée par un docteur de marque. Ainsi pensent les docteurs de Salamanque, Salas, Grenade, Viva, Mazzotta, etc. [7]

XVI. 3° La *piété*. Ainsi sont excusés les travaux qui ont pour fin prochaine le culte divin, comme de sonner les cloches,

1. Cf. lib. III, n. 288. — 2. N. 275. — 3. *Ibid.* — 4. N. 298. — 5. N. 277. — 6. N. 290. — 7. *Ibid.*, v. *Notandum.*

de porter les statues des saints dans les processions, et probablement aussi (au moins si c'en est coutume), d'orner les autels et les églises, de faire cuire les hosties, de balayer les temples, de faire les échafaudages pour les sépulcres, ou pour l'exposition du Saint-Sacrement. Mais il n'est pas permis de construire les jours de fête des estrades pour voir les processions, à moins qu'on n'ait pas eu le temps de le faire en un autre temps [1]

XVII. On met en doute s'il est permis de travailler les jours de fête par motif de piété, comme de raccommoder les vêtements des pauvres, de cultiver les biens d'église, ou de bâtir des églises, ou de transporter les pierres qui doivent servir à leur construction. Quelques docteurs le permettent, parce que, d'après le chapitre *Conquestus, de feriis*, les œuvres foraines sont autorisées lorsque la *nécessité* ou la *piété* le demandent : d'où ils concluent que l'on peut dire la même chose des œuvres serviles, puisque entre choses équivalentes, si la raison est la même, la loi doit être aussi la même. D'autres cependant le nient et avec plus de probabilité, à moins qu'il n'y en ait un besoin actuel et grave, ou que l'évêque ne l'ait permis pour quelque cause, parce que les œuvres dont on vient de parler ne concourent que de loin au culte divin. Au reste, Suarez, les docteurs de Salamanque, Soto, Cajetan, Castropalao, Sanchez, Bonacina, Trullench, etc., pensent qu'à notre époque, comme les établissements pieux sont presque tous pauvres, on peut pratiquer les œuvres dont nous avons parlé, pour subvenir à leurs besoins [2]

4° La *charité* est aussi une raison qui autorise à s'occuper ces jours-là des causes des pauvres et à les secourir [3]

XVIII. 5° La *nécessité*, soit personnelle, soit du prochain, pour l'âme ou pour le corps, est une cause d'excuse, quand on ne peut omettre une œuvre servile sans un grave dommage ou quelque grand inconvénient. Ainsi peuvent être excusés les valets ou les gens de service, lorsqu'on les contraint de tra-

1. Cf. lib. III, n. 291 et 292. — 2. N. 193. — 3. N. 294.

vailler les jours de fête, par la crainte qu'ils ont d'indisposer grandement leurs maîtres, ou d'éprouver un dommage considérable, comme d'être renvoyés, sans pouvoir trouver facilement et tout de suite une autre place. La même chose peut se dire des femmes et des enfants contraints à travailler par le père de famille; ainsi pensent Suarez, Azor, La Palud, les docteurs de Salamanque, etc. [1] On doit excuser de même les pauvres qui sont obligés de travailler les jours de fête pour se procurer leur nécessaire ou celui de leur famille; comme aussi de raccommoder leurs vêtements ou ceux de leurs proches [2]

XIX. La nécessité fait aussi qu'on permet, quand elle existe, le travail aux apothicaires, à ceux qui font cuire la chaux, les briques, le savon, le verre, et tout autre travail qui, une fois commencé, ne saurait être interrompu sans perte considérable [3] C'est même pour cette raison qu'il est permis de ferrer les chevaux des voyageurs, et de réparer les instruments aratoires qui devront servir le lendemain [4], ainsi que de mettre en état les fontaines, les ponts, les voies publiques, et autres choses semblables. Il est également permis aux tailleurs de coudre les vêtements les jours de fête, à défaut d'autres moments, pour cause de noces, de funérailles et autres circonstances semblables, comme, par exemple, si un étranger avait besoin d'un vêtement approprié à la localité où il se trouve; ou bien encore si les pratiques attendaient les vêtements avec impatience, et qu'en ne les leur portant pas, il dût en résulter une grande perte pour le tailleur. La même observation s'applique aux cordonniers [5]

XX. Il est permis aussi aux boulangers publics de faire le pain les jours de fête, soit parce que c'est la coutume, soit à cause des besoins de la population; car il serait à craindre que si l'on venait à manquer de pain, le peuple ne se portât à quelque soulèvement. Quant à savoir si la coutume autorise chaque particulier à faire son pain dans les jours de fête, Tamburrino en doute avec raison, à moins que plusieurs fêtes ne se

1. Cf. lib. III, n. 296.— 2. N. 297. — 3. N. 300. — 4. *Ibid.*— 5. N. 303.

suivent, et que le pain cuit avant la première ne doive en devenir trop dur, ou bien encore que de nouvelles fournées ne se trouvent nécessaires pour la consommation du jour. La même chose peut se dire des gâteaux, ou en général des pâtes travaillées [1]

XXI. De même, pour éviter un dommage, ou récolter le blé, le foin et (au moins en vertu de la coutume) les fruits, quand bien même ils ne seraient pas nécessaires à la consommation du jour, afin qu'ils se conservent mieux, spécialement lorsqu'il y a danger qu'ils ne soient dérobés, ou gâtés par la pluie; comme aussi dans beaucoup de localités on a la coutume de ramasser tous les jours indistinctement les olives, les châtaignes et les autres fruits sauvages. Il est de même communément permis de faire aux jours de fête comme aux autres tous les travaux nécessaires aux usages journaliers de la famille, comme de balayer les chambres, de faire les lits, de laver les ustensiles de cuisine, etc. [2].

XXII. Il y a doute en premier lieu, si la crainte de perdre l'occasion d'un grand gain peut excuser le travail des jours de fête. Beaucoup d'auteurs le nient, comme Roncaglia, les docteurs de Salamanque, etc., parce que, disent-ils, ce n'est pas la même chose de perdre quelque profit que de souffrir quelque dommage; mais beaucoup d'autres, comme Suarez, Cajetan, Sanchez, Navarre, Armilla, Holzmann, Bonacina, Viva, Elbel, Mazzotta, l'excusent avec probabilité, parce que, comme le porte la *l. un.*, *c. de senten.*, la perte d'un gain semblable équivaut à un grave dommage. Au moins peut-on dire que, dans des circonstances semblables, le précepte d'observer le jour de fête étant purement humain, n'oblige pas sous un tel inconvénient [3] Par la même raison, beaucoup de docteurs prétendent que, pour ne pas perdre un gain extraordinaire, on peut être dispensé d'entendre la messe ; c'est l'opinion des docteurs Suarez, Castropalao, Mazzotta, etc. Toutefois nous ne pouvons, d'un autre côté, adopter l'opinion de quelques-uns,

1. Cf. III, lib. n. 299. — 2. *Ibid.*, n. 298, v. *Permittunt.* — 3. *Ibid.*, n. 301; Castrop., tr. III., *de leg.*, d. 5, p. 3, § 2, n. 3.; Suar., eod. tit., lib. VI, c. 7, ex n. 9.

qu'on puisse partir le samedi pour aller à la chasse dans un lieu où il ne sera pas possible d'entendre la messe le dimanche. Mais il en serait autrement, selon un grand nombre d'auteurs, de celui qui partirait le jeudi, comme encore de ceux qui voyagent d'office, qui font profession de colporter des marchandises [1]

XXIII. Il y a doute, en second lieu, s'il est permis de travailler les jours de fête en vue d'éviter l'oisiveté. Quelques docteurs le nient; d'autres, tels que Laymann, Silvius, Sa, Mazzotta, etc., l'affirment, si, sans cette licence, on se trouvait en danger de pécher; parce que, disent-ils, si les besoins du corps sont une cause légitime de dispense, à plus forte raison doit-il en être ainsi des besoins de l'âme. Je regarde cette opinion comme probable dans le seul cas où la tentation ne pourrait être surmontée par aucun autre moyen que par l'application au travail; mais je ne sais si ce cas est moralement possible, au moins doit-il être très-rare [2]

XXIV 6° On excuse encore le travail des jours de fête pour des motifs d'utilité publique, s'il a pour objet de contribuer à une pompe ou à une réjouissance; et c'est ce qui fait qu'il est permis, à l'occasion d'une victoire, d'une naissance, ou de l'arrivée d'un prince, de dresser des théâtres, de préparer des feux de joie, des tentures, etc., pourvu qu'on n'ait pas pu le faire dans les jours précédents; attendu que la coutume permet ces choses, de tels témoignages d'allégresse étant moralement nécessaires pour la tranquillité des peuples [3]

XXV. 7° La *légèreté de la matière* excuse au moins de péché grave. Mais on demande ici ce qu'il faut pour constituer cette gravité en fait de travail des jours de fête. Les uns assignent l'espace de trois heures, mais cette opinion est trop indulgente; d'autres une seule heure, ce qui est trop sévère; d'autres, plus communément, l'espace de deux heures, ou encore de deux heures et plus, par exemple, de deux heures et demie, comme le soutiennent Valentia, Grenade, Henriquez, La Bassée, Lacroix, etc., avec Viva, qui affirme que c'est

1. Cf. lib. III, n. 301, v. *Ob eamdem.* — 2. N. 302. — 3. *Ibid.*, n. 304.

l'opinion la plus commune. Et même Viva et Mazzotta disent qu'un plus grand espace de temps est excusable, s'il se rencontre ensemble plusieurs nécessités, dont chacune du reste ne pourrait seule être une excuse suffisante [1]

XXVI. On demande, en second lieu, s'il y a péché grave pour le patron qui commanderait dans de tels jours à dix hommes attachés à son service de travailler chacun pendant une demi-heure. Si le travail d'eux tous se fait à la même heure, l'opinion commune est qu'alors il ne pèche pas grièvement. Mais il y a doute, si le travail est successif. Les uns veulent qu'il y ait péché mortel ; néanmoins l'opinion contraire est beaucoup plus commune, et c'est celle que soutiennent Sanchez, Bonacina, les docteurs de Salamanque, Roncaglia, Trullench, Viva, qui pensent que le péché qu'on commettrait ainsi ne serait que véniel. Cette opinion est suffisamment probable, puisque ce patron ne peut pas être plus coupable que chacun de ses serviteurs, dont le travail particulier ne peut certainement pas excéder le péché véniel. Mais il en serait autrement, si le patron ordonnait à un même serviteur de travailler à plusieurs reprises dans le même jour, parce que la somme de ces différents travaux formerait un tout suffisent pour constituer une matière grave [2] Remarquons en dernier lieu qu'à l'égard des œuvres foraines, la gravité de la matière ne se mesure pas d'après la quantité du temps, mais d'après la qualité de l'œuvre.

TROISIÈME POINT.

§ I.

Comment doit s'accomplir cette obligation.

27. De l'intention. — 28. De l'attention. — 29. Que penser de celui qui récite son office pendant la messe. — 30. De celui qui célèbre. — 31. De celui qui confesse. — 32. De celui qui sommeille ou qui reçoit des aumônes. — 33. De la légèreté de la matière. — 34. De celui qui entend deux moitiés de messes. — 35. Du lieu d'où l'on peut entendre la messe. — 36 et 37. Des oratoires, et des lieux où l'évêque peut célébrer. — 38. Si l'évêque peut permettre par dispense de célébrer dans des chambres particulières.

XXVII. Le précepte d'entendre la messe tous les jours de fête se trouve dans le canon *Omnes fideles* et dans le can.

1. Cf. lib. III, n. 305. — 2. *Ibid.*, n. 306.

Missas, de consecr. dist. 1. Il oblige tous les fidèles qui ont l'usage de la raison. Deux choses sont nécessaires pour accomplir cette obligation : l'intention, et l'attention. 1° L'intention, c'est-à-dire que la personne doit avoir l'intention d'entendre la messe, parce que le précepte ne serait pas rempli par celui qui assisterait à la messe dans le seul but de voir l'église, d'y attendre un ami, ou qui y serait contraint par violence ; je dis par *violence*, parce que si quelqu'un entendait la messe par la seule crainte qu'il aurait de son père ou de sa mère, il accomplirait l'obligation, quoiqu'il péchât par la mauvaise volonté qu'il aurait de se passer de la messe, s'il le pouvait. En outre, il suffit d'avoir l'intention d'accomplir l'œuvre commandée, et il n'importe qu'on ait, ou non, l'intention de satisfaire au précepte : ainsi, celui qui a entendu la messe a satisfait au précepte, encore bien qu'il ne sût pas que c'était un jour de fête ; et la même chose doit se dire des vœux, des serments et de la pénitence sacramentelle, pourvu que l'œuvre promise par le vœu, ou commandée pour pénitence, ne soit pas appliquée à une autre intention [1] Il y a plus : on satisferait au précepte, quand bien même on aurait l'intention expresse de ne pas l'accomplir, suivant l'opinion très-commune et la plus probable que soutiennent Suarez, Lessius, Castropalao, Sanchez, Tournely, Pontas, Valentia, Vasquez, Lacroix, les docteurs de Salamanque, etc. [2], par la raison que celui qui a volontairement accompli l'œuvre commandée, a par là même nécessairement satisfait au précepte de l'accomplir. Vainement les adversaires de cette opinion objecteraient la parité qu'ils voudraient établir entre celui qui, devant cent écus à un autre, lui donnerait la même somme tout en sachant bien qu'il lui doit une somme semblable, et qui pour cela ne serait pas libéré de sa dette, et le cas présent, où celui qui aurait entendu la messe contre sa volonté, ne devrait pas pour cela, disent-ils, être libéré de l'obligation de satisfaire au précepte. Mais la réponse est claire : dans le cas d'une dette numéraire (et la

1. Cf. lib. I, n. 163. — 2. Lib. I, n. 161, et plus au long, lib. IV, n. 617.

même chose s'applique à la dette contractée par un vœu qu'on a fait), l'obligation dépend de la propre volonté, de sorte que l'on peut bien vouloir rester obligé même après avoir versé la somme due ; au lieu que, dans le cas actuel, l'obligation d'assister à la messe dépend de la volonté de l'Eglise, et non de celle de la personne : et par conséquent, du moment où elle l'accomplit, elle ne peut pas vouloir ne pas l'accomplir.

XXVIII. En second lieu, on exige l'*attention* (au moins virtuelle ou *in confuso*), c'est-à-dire que la personne s'attache à entendre la messe avec l'attention qu'elle doit prêter à l'importance du sacrifice qui s'accomplit. C'est pourquoi il est certain que celui-là ne satisfait pas au précepte, qui y assiste en dormant, ou sans avoir l'usage de ses sens, ou en ignorant ce qui s'y passe. Quelques docteurs demandent si l'attention interne est exigée. Beaucoup d'auteurs le nient, comme Suarez, Lessius, Lugo, Coninck, Sylvius, Médina, Hurtado, Henriquez, et Renzi, Lacroix et d'autres ; car, disent-ils, pour satisfaire au précepte de la messe, il n'est pas nécessaire de prier, mais il suffit d'y assister d'une présence morale avec l'intention d'honorer Dieu en cela. Mais l'opinion la plus commune, que soutiennent, avec saint Thomas, Laymann, Bonacina, Sporer, les docteurs de Salamanque, et beaucoup d'autres, veut que l'attention intérieure soit nécessaire, et que l'on pense à Dieu (en considérant, par exemple, sa bonté, son amour, etc.), ou aux mystères de la messe, ou bien aux paroles et aux actions du célébrant. Il suffit du reste (comme c'est la commune opinion) qu'on ait tout d'abord l'intention d'apporter à cette action l'attention de son esprit, et qu'ensuite on ne la révoque pas en détournant volontairement et avec réflexion son attention du saint sacrifice. Je dis *avec réflexion*, parce que, si les distractions n'étaient que volontaires, sans qu'on fît réflexion qu'elles empêchent d'entendre la messe, elles n'empêcheraient pas qu'on n'ait satisfait au précepte, pas plus qu'en pareil cas elles n'empêcheraient de remplir le devoir de réciter son office, parce que, toutes volontaires qu'elles seraient par rapport à leur objet, elles ne le seraient pas par rapport à la messe elle-

même. J'estime plus probable cette seconde opinion, et c'est celle aussi qu'on doit conseiller; mais je ne juge pas impro bable pour cela la première, qui ayant pour elle l'autorité de tant de docteurs, fait qu'il est fort douteux s'il n'y a pas une loi de l'Eglise qui oblige les fidèles à entendre la messe avec une attention même intérieure [1]

XXIX. Au reste, on admet communément que c'est satisfaire au précepte, que d'examiner sa conscience, tout en assistant à la messe, pour se confesser, ou de lire quelque ouvrage de spiritualité (pourvu que ce ne soient pas des histoires, fussent-elles même édifiantes [2], ou de réciter l'office divin, ou d'accomplir sa pénitence sacramentelle, ou de faire pendant ce temps-là toute autre prière d'obligation, parce qu'on peut fort bien satisfaire en même temps à deux préceptes, toutes les fois que les choses qui en sont l'objet ne sont pas incompatibles, comme l'enseignent avec une grande unanimité, à l'exception d'un petit nombre, le commun des docteurs, tels que Suarez, Bonacina, Castropalao, Sanchez, Filliucius, Sa, Busembaum, l'école de Salamanque, etc. [3] On satisfait également, quand on sert la messe, en s'absentant pour apporter les choses nécessaires, comme les hosties, le vin, l'encens, etc., attendu que tout cela se rapporte au sacrifice lui-même; mais cela doit s'entendre pourvu qu'on ne sorte pas de l'église, ou du moins que ce ne soit pas pour longtemps [4]

XXX. Il est probable aussi que le célébrant peut entendre une autre messe qui se dit pendant la sienne, parce que, pendant qu'il la dit, c'est comme s'il faisait oraison. Il est de même probable que l'on satisfait tout en demeurant en extase tout le temps de la messe, parce que l'âme est alors tout occupée de Dieu [5]

XXXI. De savoir si l'on satisfait en se confessant en même temps qu'on entend la messe, c'est encore ce qu'admettent beaucoup de docteurs, pourvu que le pénitent porte en même temps, en quelque façon, son attention au saint sacrifice;

1. Cf. lib. III, n. 313. — 2. *Ibid.*, n. 314. — 3. Cf. *Ibid.*, n. 309.
4. Cf. lib. III, n. 306, au mot *Satisfaciant*. — 5. *Ibid.*, n. 315.

c'est ce que disent Castropalao, Reginald, Molfeo, Hurtado, Lacroix, Elbel, Pichler, en donnant pour raison que, par la confession que l'on fait, on rend à Dieu l'honneur qui lui est dû ; et ils portent le même jugement du confesseur, qui pendant ce même temps entend les confessions. Mais quant à nous, nous adoptons l'opinion contraire qu'enseignent De Lugo, Tamburrino, Bonacina, Escobar, les docteurs de Salamanque, etc., par la raison que celui qui se confesse est présent en qualité d'accusé, mais non comme offrant le sacrifice avec le prêtre. Lessius et Lacroix soutiennent néanmoins en termes absolus qu'un valet, ou tout autre domestique, satisferait de cette manière au précepte d'entendre la messe, s'il n'avait pas d'autres moments pour se confesser, parce que, pour ce cas du moins, on présume qu'il y a alors connivence de la part de l'Eglise [1].

XXXII. On satisfait encore, ou du moins on ne manque pas en matière grave, si, tout en entendant la messe (et de même en récitant son office), on vient à sommeiller, en cédant au besoin de dormir, pourvu qu'on ne sommeille que légèrement, et qu'on fasse néanmoins quelque attention à ce qui se passe à l'autel [2] On satisfait probablement encore en allant par l'église recueillir les aumônes, pourvu qu'on fasse attention au saint sacrifice. Mais de causer pendant une partie notable de la messe, ce n'est pas, disons-nous avec le commun des théologiens, quoi qu'en dise Busembaum, satisfaire au précepte, parce que causer ainsi, c'est se distraire même extérieurement, ce qui assurément empêche l'accomplissement du précepte [3].

XXXIII. On demande 1° quelle est la matière qu'on doit considérer comme légère par rapport au précepte d'entendre la messe. Les uns pensent que c'est une matière légère que de manquer depuis le commencement de la messe jusqu'à l'évangile exclusivement. Beaucoup d'autres voient une légèreté de matière dans le manquement de la messe jusqu'à l'Evan-

1. Cf. lib. III, n. 314. — 2. *Ibid.*, n. 316. — 3. *Ibid.*, n. 317.

gile même inclusivement, comme Azor, De Lugo, Suarez, Laymann, Castropalao, Sa, Bonacina, Holzmann, Elbel, les théologiens de Salamanque, etc., et quand même on omettrait en outre le *Credo*, comme le dit De Lugo avec d'autres. Le premier sentiment est le plus commun, et paraît aussi le plus probable ; mais cependant nous ne jugeons pas improbable le second, parce qu'au rapport de saint Isidore, la messe commençait anciennement à l'offertoire. Au reste, on admet communément avec Suarez et autres, que ce qui se dit jusqu'à l'épître exclusivement ne fait qu'une matière légère, de même que ce qui se dit après la communion, encore qu'on omettrait à la fois et ce commencement et cette fin. Mais, à l'encontre, c'est une opinion non moins commune que c'est une matière grave, que d'omettre la partie qui s'étend de la consécration jusqu'au *Pater*, et jusqu'au *Pater* même exclusivement, ou manquer d'assister à la consécration et à la communion. Qu'il y ait après cela péché grave à ne point assister soit à la consécration, soit à la communion à part, les uns en plus grand nombre l'affirment, et vont jusqu'à dire qu'on pècherait mortellement, quand même on ne manquerait d'assister qu'à la consécration de l'une des deux espèces ; mais beaucoup d'autres, comme De Lugo, Suarez, Hurtado, Fagond, Escobar, Tamburrino, Elbel, etc., le nient, parce qu'on ne sait pas absolument, disent-ils, si l'essence du sacrifice consiste dans la consécration, comme c'est l'opinion la plus commune, ou dans la communion, comme le prétendent Ledesma, Pignatelli et autres avec Albert le Grand. Toutefois, nous regardons comme plus probable l'opinion qui veut que l'essence du sacrifice consiste dans l'une et l'autre ensemble, c'est-à-dire dans la consécration et la communion à la fois [1] Quelques docteurs disent à leur tour, que comme il est probable que l'essence du sacrifice consiste dans la consécration, il est par là même également probable que si quelqu'un arrivait à la dernière messe après la consécration, mais avant la communion, il ne serait pas obligé d'entendre le reste. Mais nous pensons le contraire

1. Cf. lib. III, n. 310.

avec le continuateur de Tournely et Zaccaria [1] La raison en est que, comme il est probable aussi que l'essence du sacrifice consiste dans la communion, nous disons, nous, que celui qui ne vient qu'après la consécration est obligé d'entendre le reste, en assistant à la communion, parce que, quand on ne peut satisfaire d'une manière certaine au précepte d'entendre la messe, on est obligé d'y satisfaire au moins d'une manière probable, si on le peut, attendu qu'une telle obligation de satisfaire d'une manière probable est naturellement renfermée dans celle de satisfaire avec certitude, tout précepte devant être observé le mieux que faire se peut.

XXXIV On demande 2° si l'on satisfait en entendant deux moitiés de messe de deux prêtres différents. Si c'est en même temps qu'on les entend toutes deux, il est certain que ce n'est pas satisfaire au précepte, et l'opinion contraire a été condamnée par Innocent XI dans la proposition 53. Mais si c'est en des temps différents, beaucoup sont d'avis qu'on satisfait alors, et c'est ce que pensent Navarre, Laymann, Soto, Bonacina, Sa, Castropalao, etc., par la raison qu'une telle assistance, considérée à son point de vue, non physique sans doute, mais moral, se termine à une messe entière, de sorte que ces deux moitiés suffisent à l'unité de l'accomplissement du devoir imposé par l'Eglise. Nous ne refusons pas d'admettre la probabilité de cette opinion, pourvu que la personne en question assiste tant à la consécration qu'à la communion du même prêtre; autrement nous nions qu'elle soit probable, avec Suarez, De Lugo, Azor, Coninck, Tamburrino, Sporer, etc., si, par exemple, telle personne entendait une partie de messe d'un prêtre, la consécration y comprise, et le reste que dirait un autre prêtre, y compris la communion, parce que ces deux parties ne sauraient constituer un sacrifice entier [2].

XXXV On demande 3° en quel lieu il faut entendre la messe pour satisfaire au précepte. Nous répondons que toute église ouverte au public peut y convenir, quand même ce ne serait

1. Cf. lib. III, n. 310. q. 2. — 2. *Ibid.*, n. 311.

pas l'église paroissiale, et cela est certain d'après la coutume généralement établie aujourd'hui. Et c'est aussi satisfaire au précepte, que d'entendre la messe en se tenant dans le chœur derrière l'autel, ou à une fenêtre qui donne dans l'église, quand même on ne verrait pas le prêtre, pourvu qu'on soit averti de ce qui s'y passe par le reste de l'assistance. On y satisferait encore, quand même on se tiendrait derrière un mur ou un pilier de l'église, et même en dehors de l'église, pourvu qu'on fût uni au peuple rassemblé au dedans. Quelques-uns même, comme De Lugo, Escobar, Mazzotta, Sporer, Elbel, Dicastillo et Gobart, admettent non sans probabilité, et sans être contredits en ce point par Tournely, qu'on peut remplir l'obligation d'entendre la messe en l'entendant de quelque fenêtre d'une maison voisine de l'église, quand même on s'en trouverait séparé par une rue, pourvu qu'on regarde l'autel, et que la distance ne soit pas considérable, parce qu'on y est ainsi moralement présent. Lugo et Escobar admettent pour cela une distance même de trente pas, mais Tamburrino et Gobart jugent à bon droit cette distance exagérée [1]

XXXVI. Nous avons dit que ce doit être une église ouverte au public, parce que dans les oratoires privés il n'y a à pouvoir satisfaire au précepte d'entendre la messe, que les maîtres de ces maisons, et ceux de leurs conjoints qui y habitent et sont nourris par eux (bien que quelques docteurs admettent aussi les frères et leurs femmes, quand même ils feraient table à part); les serviteurs aussi qui y sont nourris par leurs maîtres, quand même ils demeureraient dehors, ainsi que l'admettent Pellizzario, Quarti, Diana, Lacroix, Castropalao, Tamburrino, et Mazzotta (malgré l'opinion contraire de Barbosa, de Lezana, etc.). Mais l'obligation ne serait point remplie de cette manière par les *familiers* mêmes, s'ils ne sont pas *nécessaires*, comme le dit l'indult [2], et bien moins encore par les étrangers, comme l'a déclaré Clément XI, contrairement à l'opinion de quelques-uns [3]

1. Cf. lib. III, n. 312. — 2. *Ibid.*, n. 319. — 3. *Ibid.*, n. 359, not. 3, in fin. *decr. Clem.*

XXXVII. Sur ce qui concerne les oratoires privés, il est bon de faire ici plusieurs observations. Observons 1° qu'on ne peut y dire la messe en certaines fêtes principales, savoir, à Pâques, à la Pentecôte, à Noël, à l'Epiphanie, au Jeudi-Saint, à l'Ascension, à l'Annonciation et à l'Assomption de la sainte Vierge, à la fête de saint Pierre et de saint Paul et à la Toussaint. Ainsi porte le décret de la sacrée congrégation. Mais cette clause ne regarde point les oratoires privés qui sont accordés pour cause d'infirmité [1] Observons 2° que notre souverain pontife Benoît XIV, dans sa bulle *Cum duo nobiles* de l'an 1740, a déclaré qu'on ne peut célébrer dans les oratoires privés, qu'à condition qu'il y assiste quelqu'une des personnes auxquelles l'indult aura été directement concédé [2] Observons 3° que dans la bulle *Magno* du même pape, en date de juin 1751, il a été déclaré, qu'attendu la formule usitée de ces indults, on ne peut célébrer dans les oratoires privés qu'une seule messe, puisqu'il y est expliqué que l'expression *una missa* doit se prendre pour *unica* [3] Observons 4° qu'il n'est pas permis d'administrer le sacrement de pénitence dans les oratoires privés sans la permission de l'évêque et sans une juste cause, comme il est dit expressément dans la bulle citée *Magno*, § 20. De savoir ensuite s'il est besoin de la permission de l'évêque pour pouvoir y donner la communion, quelques-uns nient qu'on puisse le faire, mais on affirme plus communément que cela est permis, et cependant j'ai trouvé que le pape Benoît XIV, dans sa lettre encyclique adressée aux évêques de Pologne le même jour que ci-dessus, 2 juin 1751, a défendu de donner la communion dans les oratoires privés sans la permission de l'évêque. Observons 5° que tout cela s'applique aux oratoires privés que le pape concède par privilége à quelques personnes, mais non à ceux qui sont bénits par l'évêque, et désignés pour les saints offices dans les séminaires, conservatoires, hôpitaux, ou même dans les chapelles

1. Cf. lib. III, n. 359, v. *Ex quo*. Voy. aussi un autre décret de la S. C. que rapporte le P. Zaccaria, apud Croix, lib. VI, p. 2, ad n. 271.

2. Cf. lib. III, n. 319, v. Nomine *tua*. — 3. *Ibid.*, v. *Nota*.

particulières, pourvu que dans ces établissements l'oratoire ou la chapelle ait une ouverture sur la voie publique, chacun pouvant y célébrer et y entendre la messe, en quelque jour que ce soit, car ces sortes d'oratoires sont de vraies églises publiques. Et la même chose doit se dire des oratoires des religieux, et de ceux qui sont érigés dans les palais des évêques et des cardinaux [1] Les évêques peuvent de plus célébrer et faire célébrer dans toutes les maisons (même hors de leurs diocèses) où ils se trouvent à l'occasion soit d'une visite, soit d'un voyage, ou pour le séjour que le droit leur permet de faire hors de leurs diocèses, ou que le pape les autorise à y faire pour quelque motif particulier, comme le porte la bulle d'Innocent XIII, confirmée par Benoît XIII [2]

XXXVIII. Les évêques ont-ils de plus le pouvoir d'accorder dispense pour faire dire quelquefois la messe dans les maisons privées ? Nous répondons que, bien qu'aujourd'hui le concile de Trente[3], et plus expressément encore un décret de Clément XI ait ôté aux évêques la faculté qu'ils avaient auparavant, en vertu du canon *Missarum*, 11, *de Consecr.*, dist. 1, de célébrer même dans les maisons laïques, néanmoins il est fort probable et très-communément admis, comme l'admettent en effet Navarre, Suarez, De Lugo, Castropalao, Vasquez, Coninck, les docteurs de Salamanque, Lacroix, etc., que cela doit s'entendre de la permission donnée à perpétuité *per modum habitus*, mais non de la permission à donner seulement pour un temps *per modum actus*, lorsqu'il intervient une juste cause particulière et transitoire, comme d'infirmité, on autre semblable. Quelques docteurs n'admettent cela que pour quelques fois dans l'année ; mais d'autres, comme Holzmann, Elbel et Pasqualigo, le concèdent pour autant de fois qu'il s'en présente un motif spécial, parce que, disent-ils, tout ce qui en cela est interdit aux évêques, c'est uniquement d'accorder de telles permissions par manière d'habitude, et pour autant de fois qu'il plaira à la personne dispensée de s'en servir ; et cette opinion

1. Cf. lib. VI, n. 357. — 2. *Ibid.*, n. 358. — 3. Sess. XXII, in *decr. de celebr. miss.*

est également approuvée par Gallemart, à l'endroit cité par lui du concile de Trente, opinion qui n'est pas dépourvue de raison[1]

APPENDICE

concernant les oratoires privés.

Il est bon de noter ici la forme des brefs par lesquels les papes ont coutume de concéder les oratoires privés. C'est la suivante : « *Clemens* XIII, tibi NN. diœcesis Neapolitanæ, qui (ut asseris) ex nobili genere procreatus existis, ut in privato domus tuæ solitæ habitationis oratorio, in civitate N. existentis, ad hoc decenter (muro extructo) ornato, ab omnibus domesticis usibus libero, per ordinarium loci prius visitando et approbando, ac de ipsius ordinarii licentia, ejus arbitrio duratura, unam missam pro unoquoque die, dummodo in eadem domo, celebrandi licentia, quæ adhuc duret, alteri concessa non fuerit, per quemcumque sacerdotem ab eodem ordinario approbatum secularem, seu de superiorum suorum licentia regularem, sine tamen quorumcumque jurium parochialium præjudicio, ac Paschastis, Resurrectionis, Pentecostes, et Nativitatis Domini nostri Jesu Christi, nec non aliis solemnioribus festis diebus exceptis, in tua et familiæ tuæ, nec non hospitum tuorum nobilium præsentia celebrare facere valeas. Non obstantibus, etc. Volumus autem, quod familiares servitio tuo tempore dicto actu non necessarii ibidem missæ hujusmodi interessentes, ab obligatione audiendi missam in ecclesia diebus festis de præcepto minime liberi censeantur. Datum Romæ, etc. »

Examinons chacune des clauses contenues dans ce bref.

Clause I. *Tibi diœcesis Neapolitanæ.* — On demande d'abord si le privilégié, en transférant son domicile dans un autre lieu, peut jouir du même privilége. Beaucoup de docteurs l'affirment[2], parce que, disent-ils, ce n'est pas un privilége accordé au lieu, mais à la personne à cause de sa noblesse ; ainsi le

1. Cf. lib. VI, n. 330.

2. Barbosa, *de jur. eccl.*, l. II, c. 8, n. 16. — Pasqual., *de sacrif. miss.*, qu. 629. — Lacroix, lib. VI, p. 2, n. 269, cum. Silv., Bonaci., et aliis.

même motif existant encore dans un autre diocèse, le privilége doit encore exister. On ajoute de plus que cette expression : *tibi diœcesis neapolitanæ*, ne se place pas ici taxativement, mais démonstrativement, c'est-à-dire, *tibi qui es diœcesis neapolitanæ*, et cela afin que le privilége ne puisse être usurpé par aucune autre personne qui pourrait être de même nom. Mais, nonobstant cela, on doit admettre l'opinion contraire avec le père Fortuné de Brescia [1], qui cite des auteurs à son appui. La raison en est que présentement, dans les exemplaires de brefs ayant de tels priviléges pour objet, le nom de la ville est accolé non-seulement à celui de la personne, mais encore à celui de l'oratoire lui-même, de cette manière : *In privato domus tuæ solitæ habitationis oratorio existente in civitate N.* ; et quelquefois s'y trouve ajouté aussi celui du diocèse. Donc, de même que le privilége est limité à la personne, il est aussi limité au lieu. D'ailleurs, comme le dit justement le P de Brescia [2], qui donne ici son sentiment pour le sentiment commun, quand même on pourrait élever des doutes sur le sens dont ces brefs sont susceptibles, il est certain qu'on doit les interpréter strictement, puisque, à la différence des priviléges favorables, qui doivent, à parler en général, s'interpréter largement, on doit interpréter tout autrement les brefs qui dérogent au droit commun, tels qu'est celui d'un oratoire privé, contrairement à ce qu'en dit Tamburrino [3] *Voy.* ce que nous dirons dans le traité des priviléges, chap. xx de cette instruction, n. 7.

Clause II. *Qui, ut asseris, de nobili genere procreatus existis.* Que l'on considère donc que, si cette condition de noblesse est faussement alléguée, le privilége sera certainement nul, puisque cette condition y est exprimée comme cause finale [4] Mais suffit-il pour cette condition de noblesse à faire valoir, qu'on soit noble par privilége, ou par la dignité qu'on occupe, ou par le rang auquel on s'est élevé ? Quelques-uns veulent bien

1. P Fortunatus a Brixia, *de orat. dom.*, p. 62. — 2. Loc. cit., c. 3, annot. I, p. 91. — 3. *Method. celebr. miss.*, l. I, c. 6, § 4, n. 31. — 4. TAMB., loc. cit., § 4, n. 5.

l'admettre [1]; mais P de Brescia le nie, en soutenant qu'il faut la noblesse proprement de race, puisque c'est principalement à ce titre que le pape accorde le privilége. Du reste, on doit toujours en cela faire la distinction des lieux.

Clause III. *Ut in privato domus tuæ solitæ habitationis oratorio in civitate N existentis ad hoc decenter (muro extructo) ornato, ab omnibus domesticis usibus libero.* On demande à ce propos si la personne privilégiée peut user d'un tel privilége, lorsqu'elle séjourne quelque peu de temps dans sa maison de càmpagne. Pignatello et Pasqualigo l'affirment; mais Roncaglia le nie encore à bon droit [2], attendu les paroles de l'indult, où il dit : *In privato domus tuæ solitæ habitationis*, etc.. Ce mot *solitæ* exclut la maison où la personne ne fait qu'un court séjour.

Ensuite, notons ici 1°, sur ces paroles, *muro extructo*, qu'il n'est pas nécessaire, comme le disent avec probabilité quelques auteurs [3], qu'il y ait quatre murs qui séparent l'oratoire de toute autre chambre, mais qu'il suffit, pour tenir lieu du quatrième, qu'on adapte un tapis ou une toile qui puisse se fermer et s'ouvrir au besoin. Je sais bien que, d'après l'usage de Naples, l'archevêque approuve pour les oratoires privés des armoires de bois. Je soutiens néanmoins qu'on doit toujours observer le décret de la sacrée congrégation des rites du 3 décembre 1661, où il est dit : « Le possesseur de l'indult qui lui permet d'ériger un autel dans sa propre maison, si c'est un autel de bois qu'il veuille y faire construire, n'a pas besoin pour cela de l'autorité du siége apostolique, pourvu que l'autel arrêté au mur avec sa pierre sacrée ne soit pas amovible, et ne présente pas l'image d'un autel portatif [4] » Notons 2°, sur ce mot *ornato*, que le lieu de l'oratoire, de l'avis de tout le

1. Pasq. et Clerc., cum Pign., l. VI, cons. 98, n. 100.
2. Ronc., *de sacr. miss.*, c. 5, q. 3, v. *Quarto*.
3. Lacroix, l. VI, c. II, n. 266 ; — Tamb., *loc. cit.*, n. 8.
4. Habens indultum erigendi oratorium in propria domo, si quis voluerit ibi ædificare altare ligneum, non indiget facultate apostolica, dummodo altare cum sacro lapide parieti colligatum amovibile non sit, et altaris portatilis imaginem non præseferat.

monde, doit être tellement convenable et distinct, qu'on le discerne sans peine des autres lieux destinés à des usages profanes. Et même Pasqualigo dit avec raison qu'il convient que dans ces oratoires privés l'ornementation soit plus splendide que dans les églises, où le lieu même suffit pour imprimer le respect. Notons 3° sur ces paroles *ab omnibus usibus domesticis libero*, ce que disent les auteurs [1], que de même que dans une église on peut, en cas de nécessité, dormir, manger et faire d'autres choses semblables, les mêmes choses sont permises à plus forte raison dans un oratoire; et que de même que le péché que l'on commettrait en faisant ces choses sans nécessité dans une église ne serait que véniel, pourvu qu'on ne s'en fît pas une habitude, comme le dit Suarez, et d'autres avec lui [2], on doit porter le même jugement d'une action semblable faite dans un oratoire privé. Dans le cas cependant où l'on se ferait une habitude de traiter l'oratoire comme on le ferait d'un lieu profane, les docteurs disent [3] qu'alors ce lieu deviendrait inhabile à sa destination et perdra son privilége; ou du moins, comme d'autres [4] le disent, il y aura besoin d'une nouvelle approbation de l'ordinaire. Autre question : est-il défendu de dormir et de faire d'autres semblables actions profanes au-dessus du plancher de l'oratoire? Les auteurs le nient presque généralement [5], et disent que cela n'est que de convenance, et non de précepte, puisque après tout dormir sur le toit de l'église, c'est dormir hors de cette église. Il est vrai cependant que saint Charles Borromée l'avait prohibé dans son diocèse. Le P Gattico (*a*) dit au surplus que la permission peut en être accordée pour les maisons trop étroites pour qu'on puisse faire autrement [6]

1. SA, v. *Ecclesia*, n. 6, et TAMB., *l. c.*, n. 8. — 2. SUAR., *de relig.*, t. I, l. III, c. v. — 3. PASQUAL., p. 608, n. 8, cum aliis. — 4. TAMBUR. ex CASTROP.

5. RONC., *de sacr. miss.*, c. 5, q. 3, v. *Primo*, cum, PIGN., et CROIX., n. 266, cum QUART. et TAMB., a. 9, *Illud vers.* ex SANCH., et Glossa in c. unic. *de cons. Eccl.*, in 6. — 6. GAT., *de orat. dom.*, c. 33, n. 6.

a) Jean-Baptiste Gattico, écrivain du XVIIIe siècle, était chanoine régulier et abbé de Latran. *Voir* RICHARD et GIRARD, cités dans le *Dict. univ.*, de l'abbé GLAIRE. (*L'éditeur.*)

Clause IV. *Per ordinarium loci prius visitando et approbando. ac de ipsius ordinarii licentia ejus arbitrio duratura.* Notons 1° qu'une fois que l'ordinaire a donné son approbation pour l'érection d'un oratoire, il ne peut plus ensuite s'opposer à ce qu'on y dise la messe, et Barbosa rapporte qu'il y a eu là-dessus une décision [1] Ceci néanmoins doit s'entendre des cas où l'évêque n'aurait pas de justes causes pour y mettre empêchement, car s'il en a quelqu'une, il a fort bien le droit de suspendre la permission qu'il avait donnée d'y célébrer, en vertu de ces paroles, *ejus arbitrio duratura.*

Clause V *Unam missam pro unoquoque die, dummodo in eadem domo, celebrandi licentia, quæ adhuc duret, alteri concessa non fuerit.* Nous avons déjà dit plus haut, n. 37, que par cette expression, *unam missam*, il faut entendre *unicam*, comme l'a déclaré Benoît XIV dans sa bulle *Magno.* Sur ces mots ensuite, *dummodo in eadem domo*, etc., observons que, quand même un des maîtres aurait obtenu l'oratoire dans son appartement séparé des autres, mais faisant partie de la même maison, un autre à qui appartiendrait une autre partie de cette même maison, ne pourrait validement y obtenir pour son propre appartement un égal privilége.

Clause VI. *Per quemcumque sacerdotem, ab eodem ordinario approbatum secularem, seu de superiorum suorum licentia regularem.* Notons ici qu'on n'a besoin d'aucune approbation spéciale pour célébrer dans les oratoires privés, parce qu'aujourd'hui les prêtres ont ordinairement coutume d'y célébrer en vertu d'une approbation générale, dont cette coutume elle-même est l'expression [2]

Clause VII. *Sine tamen quorumcumque jurium parochialium præjudicio.* Par suite de cette clause, on ne peut pas faire dans les oratoires privés les publications de mariages et autres choses semblables. Quant à la question de savoir si l'on peut y administrer les sacrements de pénitence et d'eucharistie, voyez ce qui en a été dit plus haut, même ch., n. 37, vers la fin.

1. Barb., in Trid. sess. xxii, dec. *de obs. in cel.*, n. 19.
2. Tamb., *loc. cit.*, n. 23.

Clause VIII. *Paschatis, Resurrectionis, Pentecostes et Nativitatis Domini nostri Jesu Christi, nec non aliis solemnioribus festis diebus exceptis.* Observons avec Gavantus [1] que sous le nom de Pâques et de Pentecôte on ne doit comprendre que le premier jour de chacune de ces deux fêtes, et non les deux suivants. Mais quels sont les autres jours compris sous ces autres mots, *solemnioribus festis*, c'est ce que nous avons dit à ce même numéro 37

Clause IX. *In tua et familiæ tuæ, necnon tuorum hospitum nobilium præsentia celebrare facere valeas*, etc. Nous avons encore expliqué, sous ce même numéro 37, que par ces mots *in tua et tuæ familiæ præsentia*, il faut entendre qu'on ne peut y célébrer, qu'à condition qu'il y assiste quelques-unes des personnes à qui l'indult a été spécialement concédé, ainsi que l'a déclaré Benoît XIV Sous ce mot *familiæ* sont compris les cousins et les alliés, au moins jusqu'au quatrième degré, pourvu qu'ils habitent dans la même maison et qu'ils vivent aux dépens du privilégié, comme l'enseignent le commun des docteurs [2]

Clause X. *Volumus autem, quod familiares servitio tuo tempore dicto actu non necessarii ibidem missæ hujusmodi interessentes ab obligatione audiendi missam in ecclesia diebus festis de præcepto minime liberi censeantur* Par conséquent, pour que les serviteurs de la maison jouissent du privilége, il faut 1° que non-seulement ils vivent aux dépens du maître, ainsi qu'il a déjà été dit, mais de plus qu'ils soient actuellement à son service, comme on le prouve par le canon *Sicut nobis, de verb. signif.*, in 6. 2° Il ne suffit pas qu'ils soient continuellement au service de leur maître, mais il faut qu'ils soient actuellement nécessaires dans le temps où la messe se dit. Pignatelli [3] dit qu'il suffit qu'un serviteur soit utile à son maître pour être réputé nécessaire ; au moins, reprend là-dessus le

1. GAVANT., p. 1, tit. 10, § *Sciendum.*
2. PIGNATELL., cons. 98, n. 95 ; PASQUAL., q. 390 ; RONC., *De sacr miss.*, c. 5, q. 3, v. *Sexto*; — CROIX, lib. III, p. 1, n. 626; P. A. BRIXA, p. 8, cont. FELIN. et TAMB. — 3. PIGNATELLI, cons. 68, n. 107.

P. Gattico, faut-il qu'ils soient nécessaires pour les bienséances de l'état de leur maître; mais le P de Brescia nie l'une et l'autre assertion, en vertu du principe rappelé ci-dessus, que ce privilége doit être strictement interprété, comme dérogeant au droit commun. Tout ce qu'il consent à admettre avec le P Gattico, c'est qu'un serviteur, mais un seul, soit réputé moralement nécessaire, pour parer aux besoins qui pourraient surgir dans le temps où se dit la messe.

On demande ensuite si l'on peut traiter comme jouissant du même privilége les serviteurs qui vivent aux dépens, ou au moyen du salaire qu'ils reçoivent de leur maître, mais qui habitent néanmoins hors de sa maison. Les uns le nient, mais les autres en plus grand nombre l'affirment [1], et non sans probabilité; pourvu qu'un serviteur de ce genre soit continuellement attaché au service du maître, et qu'il se trouve actuellement, comme on vient de le dire, lui être nécessaire au moment où se dit la messe.

§ II.

Des causes qui excusent de l'obligation d'entendre la messe.

39. L'impuissance est une cause d'excuse, à savoir, pour les infirmes, les excommuniés, les prisonniers, les gardes, etc. — 40. Les serviteurs, les enfants et les femmes que la contrainte met hors d'état, etc. — 41. Autre cause d'excuse, une grave incommodité. — 42. L'usage. — 43. Doute si l'on peut être excusé par la crainte du scandale, etc., par l'occasion d'un grand gain, etc., par le besoin de se confesser.

XXXIX. Toute cause d'impuissance, soit réelle, soit morale (*a*), c'est-à-dire qui occasionnerait un grand préjudice ou un grave inconvénient, spirituel ou temporel à quelqu'un, soit dans sa personne même, soit dans la personne de son prochain, l'excuse de l'obligation d'assister à la messe. Ainsi

1. Peliz., *Man.*, tr. 8, c. 2, sect. 2, q. 22; — Mazz., Gatt. et Castropal., Quart. et alii apud Croix, lib. IV, d. 2, n. 272, cont. Bonac., Barbos., Lezan., etc. apud Croix.

a) L'exemplaire italien porte *mortale*; c'est une faute d'impression pour *morale* qu'il eût fallu mettre.

(*L'éditeur.*)

s'en trouvent excusés 1° les infirmes, qui en sortant de leur maison, compromettraient notablement leur santé, augmenteraient considérablement leurs souffrances, ou retarderaient leur guérison. Dans le cas où la chose serait douteuse, l'infirme peut fort bien s'en rapporter au jugement du médecin, ou du supérieur, ou de quelque autre personne prudente, ou bien même à son propre jugement, s'il est capable de porter là-dessus un jugement prudent; et lorsqu'il s'agit pour lui de courir les risques d'un grave dommage, si le doute qu'il en a persévère, l'infirme peut encore probablement être excusé, puisque en pareil cas le précepte naturel qui l'oblige à conserver sa santé doit prévaloir [1]. 2° Sont aussi excusés les excommuniés et les prisonniers pour qui, comme le pensent beaucoup de docteurs, l'obligation d'entendre la messe ne fait pas qu'ils soient obligés de se procurer pour ce motif leur absolution ou leur mise en liberté [2] Toutefois, comme d'autres le pensent avec plus de raison, je n'excuserais pas un excommunié, et je dis la même chose d'un prisonnier, s'il pouvait sans beaucoup de peine se procurer sa grâce, ou s'il ne se mettait pas en peine de l'obtenir, exprès pour n'être pas obligé d'entendre la messe [3] 3° Sont de même excusées les personnes chargées de garder les villes ou les armées, ou les maisons, ou les troupeaux ou les enfants qu'on ne pourrait laisser seuls sans danger, ni porter à l'église sans troubler beaucoup les assistans. Sont excusés encore ceux pour qui y a un danger probable, s'ils prennent le chemin de l'église, de se voir mis en prison; ceux enfin pour qui c'est une nécessité d'assister des malades, pour leur distribuer à temps les remèdes ou les aliments, ou qui ne pourraient les laisser seuls sont leur causer de graves inquiétudes [4]

XL. 4° Sont excusées les personnes de service, quand elles sont forcées de travailler pour ne pas avoir beaucoup à souffrir de la part de leurs maîtres. Elles sont obligées cependant de se procurer (si elles le peuvent) les moyens d'entendre la

1. Cf. lib. III, n. 325. — 2. Cf. lib. III, n. 325, v. *Excommunicatus*.
3. *Ibid.*, n. 326. — 4. *Ibid.*, n. 327.

messe, dans le cas où elles n'auraient à craindre qu'un inconvénient léger, comme de prendre un peu sur leur sommeil, d'avoir à sortir de meilleure heure, etc. Mais si leur travail n'était pas nécessaire pour le temps où c'est leur devoir d'entendre la messe, on ne saurait les excuser que dans le cas où ils auraient à en souffrir une forte indignation, ou un grave inconvénient, comme celui d'être congédiés, sans pouvoir aisément ou bientôt trouver une autre place. La même chose doit se dire des enfants contrainfs par leurs parents, et des femmes contraintes par leurs maris à manquer la messe, ou à travailler un jour de fête ; ils sont excusés, s'ils ont à craindre un grave inconvénient ou de violentes colères[1]

XLI. 5° Sont excusés les navigateurs et ceux qui sont en voyage, si en entendant la messe, ils s'exposaient à de graves inconvénients[2] 6° On peut être excusé aussi par la forte distance où l'on se trouve de l'église. Sur ce dernier point, on doit peser les circonstances de la personne, du temps et du lieu; mais, ordinairement parlant, comme le disent Suarez, Castropalao, Filliucius, les docteurs de Salamanque, Trullench, Lacroix, Mazzotta et autres, la distance de trois milles, ou un voyage à pied d'une heure et un quart, est une cause suffisante d'excuse; et même moins, si c'est en temps de pluie ou de neige, ou qu'il y ait toute autre cause excusante[3]

XLII. 7° Une autre cause d'excuse pour les personnes du sexe, c'est l'usage des lieux, par exemple, de ne sortir de leurs maisons que six semaines au plus tôt après leurs couches, ou un mois seulement après la mort de leurs maris, ou même de leurs sœurs et de leurs filles, comme le disent Suarez et Mazzotta. Mais si, pour le reste, elles sortent de leurs maisons, des causes semblables ne les excusent point de venir à la messe. On ne peut approuver en aucune manière la coutume de ne point faire sortir les jeunes personnes pour aller à la messe, afin de leur éviter de paraître en public. On peut, à la vérité, excuser les dames qui n'ont pas de vêtements, ou de

1. Cf. lib. III, n. 327. — 2. *Ibid.*, n. 328. — 3. *Ibid.*, n. 329.

domestiques ou de compagnes convenables à leur état; mais elles doivent en ce cas, si elles le peuvent, entendre la messe avant qu'il fasse jour, ou se rendre dans quelque église où il n'y ait pas grand concours de monde. Nous disons la même chose des personnes devenues enceintes hors mariage. Quelques docteurs excusent les demoiselles dont on fait les publications de mariage, s'il n'y a qu'une messe dans l'endroit, et que ce soit à cette messe qu'on fasse leurs publications; mais cela n'est admissible que pour les lieux où serait établi un tel usage, ou pour les cas où la jeune personne devrait en ressentir une rougeur intolérable, ce qu on ne peut supposer que difficilement [1]

XLIII. 8° On peut encore excuser une personne du sexe pour le danger qu'elle court d'occasionner des désirs déshonnêtes; mais disons qu'un tel motif ne saurait dispenser cette personne qu'une ou deux fois tout au plus de l'obligation d'assister à la messe. Enfin il est probable qu'on peut excuser le motif d'un gain [2] considérable dont il faudrait faire le sacrifice, comme nous l'avons dit dans un cas semblable, n. 22. Et c'est encore de même qu'on peut excuser les voituriers, les cochers, les meuniers, ou d'autres encore, qui ne pourraient venir à la messe sans éprouver un grave dommage, ou sans perdre l'occasion d'un gain extraordinaire [3] Ainsi encore peut-on excuser celui qui manquerait la messe pour empêcher quelqu'un de commettre un péché grave, ou d'éprouver une perte considérable, ou pour se confesser, tandis qu'autrement on s'exposerait à rester longtemps en état de péché mortel. Mais il n'est pas permis de se passer de la messe pour faire une œuvre de surérogation, cette œuvre dût-elle être plus méritoire en elle-même [4] Pour le cas d'un voyageur qui se trouverait seulement pour un ou deux jours dans un lieu où se célèbre une fête d'obligation purement locale, et pour qui il s'agirait de savoir s'il serait obligé d'y entendre la messe, on peut se rappeler ce que nous avons dit plus haut, chap. II, n. 41.

1. Cf. lib. III, n. 330. — 2. *Ibid.*, n. 331. — 3. *Ibid.*, n. 332. — 4. *Ibid.*, v. *Non excusatur*

XLIV Observons que le pape Benoît XIV, par son bref *Cum sicut*, en date du 22 décembre 1748, a permis pour les deux royaumes de Naples et de Sicile, de travailler les jours de fêtes, excepté Pâques, la Pentecôte et tous les autres dimanches, et de plus les jours de la Circoncision, de l'Epiphanie, de l'Ascension, de la Fête-Dieu, de Noël, de la Chandeleur, de l'Annonciation, de l'Assomption, de la Nativité et de la Conception de la sainte Vierge Marie immaculée; de plus le jour de la fête de saint Pierre et de saint Paul, celui de la Toussaint, et celui de la fête du patron principal de chaque ville ou localité des divers diocèses. A toute autre fête, il veut que les fidèles soient simplement obligés d'entendre la messe.

CHAPITRE VII.

REMARQUES SUR LE QUATRIÈME COMMANDEMENT.

—

PREMIER POINT.

Sur les devoirs des enfants.

1. Aimer leurs parents. — 2. Les respecter. — 3. Leur obéir.

I. Les enfants doivent à leurs parents (comme aussi les sujets à leurs supérieurs) l'amour, le respect et l'obéissance. Ils pèchent grièvement en conséquence, 1° contre l'amour qu'ils leur doivent, s'ils les détestent, ou qu'ils leur souhaitent du mal (en quoi ils pècheraient doublement, savoir, contre la justice et contre la piété filiale). 2° S'ils s'opposent injustement à ce qu'ils fassent un testament. 3° Si, sans juste cause, ils leur occasionnent de grands chagrins. 4° S'ils ne les secourent pas dans leurs besoins même graves, spirituels ou temporels, particulièrement s'ils négligent de leur faire recevoir les sacrements en danger de mort [1]

II. 2° On pèche grièvement contre le respect dû aux parents,

1. Cf. lib. III, n. 333.

1° si on les frappe même légèrement, ou si l'on fait signe de les frapper; 2° Si on les contrefait en leur présence, ou si on leur fait, comme on dit, un pied de nez; 3° si on leur adresse des imprécations en leur présence, ou si on les injurie en les appelant fous, ivrognes, bêtes, scélérats, sorciers, ladres. Quant à les appeler vieux, ignorants, étourdis, on ne doit pas taxer cela absolument de péchés mortels, à moins que les parents eux-mêmes n'en soient grandement contristés [1] Nous avons ajouté *en leur présence*, parce que si des enfants contrefaisaient leurs parents ou les maudissaient (sans mauvaise intention) loin de leur présence, je n'oserais pas les déclarer coupables en cela de péché mortel [2]

III. 3° Les enfants pèchent grièvement contre l'obéissance due à leurs parents, s'ils se marient contre leur volonté avec des personnes indignes et faites pour déshonorer la famille (faire attention ici à ce que nous aurons à dire, chap. XVIII, à propos des fiançailles). 2° S'ils gaspillent notablement les biens de la maison (voir à ce sujet ce que nous dirons, chap. X, n. 33, en traitant du vol). 3° S'ils désobéissent en matière grave et juste à ce que leurs parents leur commandent (si c'est en termes formels et sérieusement qu'ils leur en intiment l'ordre, ont soin d'ajouter Roncaglia, Holzmann et Sporer), par exemple, de ne pas jouer à des jeux prohibés, de ne pas sortir nuitamment, de ne pas tenir de conversation avec des personnes du sexe, ou avec de mauvais sujets, et autres choses semblables [3] Nous avons dit *en matière juste*, parce que, d'autre part, s'il s'agit du choix d'un état, les enfants ne sont pas obligés d'obéir à leurs parents, selon ce que dit saint Thomas [4], que « ni les serviteurs ne sont obligés d'obéir à leurs maîtres, ni les enfants d'obéir à leurs parents, lorsqu'ils leur commandent de contracter mariage ou de faire vœu de virginité. »

C'est pourquoi les parents pècheraient grièvement, comme

1. *Ibid.*, n. 334. — 2. *Ibid.*, v. *Absolute.* — 3. Cf. lib. III, n. 335.

4. Non tenentur, nec servi dominis, nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo, vel de virginitate servanda (2-2, q. 104, a. 5).

nous le dirons au point suivant, s'ils empêchaient leurs enfants d'embrasser une profession convenable, ou s'ils les forçaient de prendre un état contre leur propre volonté.

DEUXIÈME POINT.

Sur les devoirs des parents et des frères.

4. Au sujet des aliments, de la légitime et de la dot; décision des quatre rotes. — 5. De l'éducation. Cas où le père empêche son fils de suivre sa vocation, ou le force de prendre un état, ou d'entrer dans un monastère. — 6. Devoirs des frères.

IV Les parents sont tenus de procurer à leurs enfants principalement deux choses, le soin de leur bien-être, et celui de leur éducation. Quant au soin qu'ils doivent prendre de leur bien-être, ils pècheraient 1°, s'ils dilapidaient leur bien, de manière à se mettre hors d'état de fournir à leurs enfants (fussent-ils bâtards) les aliments nécessaires, ou s'ils négligeaient de les leur procurer autant que cela leur est possible. 2° Si, au moment de leur mort, il les privaient injustement de leur part légitime d'héritage, ou si pendant leur vie ils refusaient de constituer un patrimoine à ceux de leurs enfants qui veulent prendre les ordres sacrés; ou s'ils refusaient une dot à leurs filles, supposé même que celles-ci se mariassent contre leur volonté, du moment où elles se marient passé l'âge de vingt-cinq ans. Pour le cas où elles se marieraient avant cet âge, les docteurs sont partagés d'avis; mais l'opinion qui me paraît la plus probable est celle de Sanchez, de Molina, des théologiens de Salamanque, de Trullench, etc., qui disent que le père est obligé de leur fournir au moins les aliments, quand même elles seraient mariées avec de mauvais sujets [1] Pour ce qui est des garçons, Sanchez, Bossius avec la Glose sur le canon *Admonere*, 33, q. 2, et avec Surdo, Megala, etc. [2], disent les uns et les autres que le père est alors obligé de donner les aliments nécessaires non-seulement à

1. Cf. lib. III, n. 336, à cet endroit : 3. *Pater*. et n. 337.

2. SANCH., l. IV, *de matrim.*, d. 26, n. 21; — BOSS., *de effect. matrim.*, p. 2, c. IV, n. 95.

son fils, mais encore à sa femme, quand même il l'aurait épousée sans prendre de dot, et contre la volonté de son père lui-même. De plus, Azor et Merenda [1], avec Baldo et Jason, disent que le père doit nourrir son fils, quand même celui-ci aurait consumé en débauches la portion de patrimoine qu'il aurait déjà reçue de lui. Nous devons en outre nous rappeler la décision rendue par les quatre rotes du conseil ecclésiastique de Naples, savoir, qu'un père n'a pas le droit de mettre hors de sa maison ses fils, quand même il s'engagerait à leur fournir, ainsi expulsés, leur subsistance; et d'un autre côté, que les fils ne peuvent rien prétendre recevoir de leur père, s'ils veulent demeurer hors de chez lui, à moins que ce ne soit par motif de vertu [2] Pour savoir ensuite en quels cas un père peut ou non déshériter ses fils, voyez ce que nous en dirons, chap. x, n. 238, en parlant des testaments.

V Quant à l'éducation, les parents se rendent coupables devant Dieu, 1° s'ils négligent d'instruire leurs enfants, ou du moins de les faire instruire des vérités nécessaires à croire et des choses à pratiquer pour leur salut; 2° s'ils leur donnent du scandale en prononçant devant eux des blasphèmes, des paroles obscènes, etc., et particulièrement s'ils les tiennent près d'eux dans leur propre lit, ou bien encore dans un autre, mais en y faisant coucher ensemble garçons et filles; 3° s'ils ne les corrigent pas de leurs fautes, et spécialement des vols qu'ils commettent; 4° s'ils n'ont pas soin que leurs fils satisfassent au devoir de s'approcher des sacrements, d'observer les fêtes, les jeûnes, etc.; 5° s'ils leur permettent d'avoir des conversations avec des personnes scandaleuses, et spécialement s'ils n'empêchent pas les fiancés de leurs filles d'entrer chez eux; 6° s'ils empêchent leurs enfants d'embrasser un état convenable, par exemple, de contracter un mariage légitime [3] On peut voir là-dessus ce que nous en dirons, chap. XVIII, en parlant des fiançailles. Ils pèchent encore bien

1. Azor, p. 2, l. II, c. IV, q. 12; — Merenda, *Contr.*, l. IV, c. XXXIV, n. 6.
2. Cf. lib. III, n. 338.
3. Cf. lib. VI, n. 849, circ. fin., au mot *Conveniunt*.

davantage, s'ils détournent sans juste cause leurs enfants d'embrasser l'état religieux [1] Qu'on observe sur ce dernier point ce que nous dirons, chap. XIII, n. 25, en parlant de l'état religieux. 7° Les parents pèchent d'un autre côté en sens contraire, s'ils forcent leurs enfants à contracter mariage avec certaines personnes en particulier, à moins qu'ils n'aient pour le faire de très-graves motifs, comme pour le cas où une telle alliance pourrait aider beaucoup à faire cesser de grandes inimitiés entre les familles, ou à tirer les parents eux-mêmes d'un état de nécessité : ainsi pensent Bellarmin, Laymann, Sanchez, l'auteur de la Théologie de Périgueux, Toledo, et autres communément, avec saint Thomas; mais cela s'entend, supposé que le fils soit d'ailleurs résolu à se marier [2] Les parents pèchent également, s'ils forcent leurs fils à se faire prêtres ou religieux, ou leurs filles à entrer dans un monastère. Et qu'on remarque ici, qu'en vertu d'un décret du concile de Trente [3], on encourrait l'excommunication, si l'on forçait une personne du sexe à faire profession dans un monastère, ou à y prendre l'habit, et même à y entrer, quand ce ne serait que pour son éducation, comme nous avons soutenu avec Suarez, Navarre, Bonacina, etc. (contre Sanchez), qu'on doit interpréter ainsi le concile à l'endroit cité [4] En revanche, nous disons qu'il n'y a pas de censure à encourir pour les parents qui chercheraient simplement à persuader à leurs filles d'entrer dans un monastère, comme le soutient Barbosa avec Rodriguez, et autres, contre le P D'Alexandre théatin [5], qui suppose injustement que cela revient à une contrainte évidente à cause de la crainte révérentielle : car en vérité autre chose est d'entrer dans un monastère par la crainte qu'on a de son père, autre chose est d'y entrer à cause de la volonté que le père en a manifestée, même en y joignant des prières, pourvu cependant que ces prières ne soient pas tellement inculquées, qu'elles fassent concevoir à la jeune personne une crainte raisonnable de se voir devenir la victime de l'indigna-

1. Cf. lib. III, n. 335, et lib. IV, n. 77. — 2. Cf. lib. V, n. 850. — 3. Sess. XXV, c. XVIII. — 4. Cf. lib. VIII, n. 212, au mot *Quoad*. — 5. *De monialibus*

tion de celui qui les lui fait[1] Comme d'ailleurs le concile a déclaré qu'il exceptait les cas exprimés dans le droit, Suarez, Bonacina et Fillucius accordent, non sans quelque raison, qu'un père peut forcer sa fille à entrer dans un couvent pour la punir de quelque faute, ou pour l'empêcher de tomber dans quelque faute déshonorante, comme on peut l'inférer du chapitre *Significavit*, et encore du chapitre *Gaudeamus, de convers. conjug*[2] Et même je ne saurais trouver coupable cette manière d'agir, dans le cas où la jeune personne, en restant dans la maison paternelle, se trouverait en danger de donner du scandale ou d'en recevoir, puisque alors, semble-t-il, le but que s'est proposé le concile en portant sa loi serait manqué, non-seulement négativement, mais encore en sens contraire, comme cela a été expliqué, chap. II, n. 69. Qu'on fasse attention de plus à ce que nous dirons au sujet de cette excommunication, chap. XIX, n. 29 ; qu'on se rappelle ici en outre, que le concile excommunie dans ce même endroit ceux qui sans juste cause empêchent les jeunes personnes de faire profession ou de prendre l'habit monastique dans un couvent, ou même d'y entrer, suivant l'opinion plus probable que nous avons embrassée à la suite de Suarez, de Bonacina et de Filliucius, contre Sanchez et Castropalao[3]

VI. Pour ce qui est des frères, ils sont obligés (quand ils le peuvent) de fournir les moyens de vivre à leurs frères, et même la dot à leurs sœurs ; et cela non-seulement dans le cas d'une extrême nécessité, mais même dans celui d'un grave besoin, comme l'enseignent avec une grande unanimité Barbosa, Azor et les docteurs de Salamanque, avec Trullench, Fagond, Menochius, etc. Ces mêmes docteurs disent cependant que, quant aux frères utérins, ils ne sont tenus à autre chose qu'à leur fournir les aliments[4]

1. Cf. lib. VII, n. 212, dub. 2.
2. *Ibid.*, dub. in fin., v. *Quod exc.*
3. *Ibid.*, dub. 3, v. *Insuper.*
4. Cf. lib, III, n. 340, v. *Notandum.*

TROISIÈME POINT.

Sur les devoirs des maîtres, des serviteurs et des époux.

7. Obligations des maîtres, et spécialement par rapport aux salaires. — 8. Obligations des serviteurs, s'ils laissent commettre des vols, et s'ils quittent leurs maîtres contrairement à leurs engagements. — 9. Sur le salaire prescrit. — 10 et 11. Sur les compensations. — 12. Obligations des maris. — 13. Obligations des femmes, spécialement celle de suivre leurs maris.

VII. 1° Quant aux maîtres, ceux-ci pèchent 1° quand ils sont cause que ceux qu'ils ont à leur service manquent à leurs devoirs en matière de fêtes ou de sacrements; 2° s'ils refusent ou diffèrent de leur payer leur salaire ; 3° s'ils ne les corrigent pas quand ils blasphèment ou qu'ils donnent du scandale; 4° s'ils les congédient sans raison avant le temps convenu, et dans ce cas ils sont obligés de leur payer intégralement le salaire convenu, en vertu de la loi *Qui opera*, 38, et de la l. 16, ff. *Locati* (*a*). Mais ils n'y sont tenus qu'après sentence rendue, car si le serviteur ne souffrait aucun dommage pour avoir été congédié, on ne devrait pas obliger le maître à lui verser tout le prix convenu, mais seulement la moitié de ce prix, et quelque chose de plus [1] Que si le serviteur tombe et reste malade durant plusieurs mois, son maître n'est tenu à rien, suivant le sentiment commun que soutiennent de Lugo, Molina, Laymann, Lacroix, etc., (quoi qu'en dise le P Antoine), à moins que la coutume du lieu n'y soit contraire. Et il n est pas tenu probablement non plus de payer les frais de maladie, comme le pense de Lugo, contrairement à l'opinion d'autres docteurs, à moins que le serviteur ne soit réduit à un grave besoin [2]

VIII. Quant aux serviteurs, ils pèchent, 1° s'ils manquent à servir, ou qu'ils n'obéissent pas à leur maître comme ils le

1. Cf. lib. III, n. 342, v. 2. *Peccant.*
2. Cf. lib. III, n. 342, v. 3. *Herus*, et n. 864.

a) Ces lois impériales, et semblables, ne sont valables en France, qu'autant qu'elles ont été adoptées par le droit canonique, ou que la coutume nous en fait elle-même une loi.

(*L'éditeur.*)

doivent; 2° s'ils permettent qu'on lui cause du dommage, lorsqu'ils pourraient l'empêcher; et dans le cas où le dommage a été causé par des étrangers, ils sont même tenus à restitution; mais s'il provient des gens de la maison même, ils pèchent contre la charité, s'ils peuvent l'empêcher sans peine et qu'ils ne le fassent pas, mais non contre la justice, suivant l'opinion la plus probable et la plus commune qu'ont adoptée Lessius, Lugo, Azor, Molina, Holzmann, les docteurs de Salamanque, etc. (contre Ponce et autres), à moins qu'ils n'aient été chargés spécialement d'empêcher ce dommage [1] 3° Le serviteur pèche, s'il abandonne son service sans juste cause avant le temps convenu. Mais en ce cas même son maître ne peut lui refuser la totalité de son salaire pour le temps employé à son service : il suffira toutefois qu'il lui en paye la moitié, ou quelque peu moins, comme le disent Azor, Filliucius, Silvestre, les docteurs de Salamanque, Trullench, Fagond, etc. [2] Mais si c'est pour cause de maladie qu'il a cessé son service, il peut prétendre justement recevoir tout le salaire proportionné à la durée du temps qu'il a servi, sans être obligé alors de suppléer le temps qu'il a discontinué de servir [3]

IX. Notons ici 1° que si le serviteur laisse s'écouler deux années après qu'il a quitté son maître (d'après la bulle de saint Pie V, citée dans la théologie de Salamanque [4], ou même deux mois seulement aux termes du décret du conseil ecclésiastique de Naples), il ne peut plus prétendre à aucun salaire. Mais cela doit s'entendre quant au for extérieur, car il peut bien y prétendre en conscience, et s'en procurer la compensation, pourvu que le patron n'ait pas à y opposer la prescription de trois années, légitimement acquise avec titre et bonne foi, selon ce que nous aurons à dire plus loin, chap. x, n. 10, en parlant de la prescription.

X. Notons 2° que si le serviteur a servi sans qu'il y ait eu de salaire convenu et fixé d'avance, et que son maître refuse de le satisfaire, il peut bien s'en faire à lui-même la compensa-

1. *Ibid.*, n. 344. — 2. *Ibid.*, n. 345. — 3. Cf. lib. III, n. 347. — 4. *De* IV, *præc.*, n. 134.

tion en revendiquant au moins le *minimum* du prix estimatif, en prenant pour base le prix que son maître a coutume de payer à d'autres, ou qu'il leur a déjà payé. Il en serait autrement, si ce serviteur était de la classe des enfants qu'un noble adopte selon l'usage pour faire partie de sa famille, à la seule condition de leur fournir les moyens de vivre [1]

XI. Notons ici 3° qu'un serviteur ne peut légitimement s'indemniser en secret pour l'ouvrage qu'il a fait, s'il l'estime valoir plus que le prix qu'il en reçoit, d'après la condamnation par Innocent XI, de la proposition 37, ainsi conçue : « Les domestiques peuvent dérober en secret à leurs maîtres ce qu'il faut pour compenser le prix de leur service, s'ils le jugent devoir être plus fort que le salaire qu'ils en reçoivent [2] » Néanmoins Viva et les docteurs de Salamanque soutiennent à bon droit (quoi qu'en dise Lacroix), avec Suarez, Lessius, et Molina, que le cas est différent, lorsque le serviteur, forcé par la nécessité, est convenu d'un salaire notablement moindre que le juste prix, parce qu'alors, de même que le maître serait obligé en conscience de lui suppléer le reste, ainsi le serviteur peut s'indemniser lui-même à son défaut, pourvu qu'il ne dépasse pas le *minimum* de ce à quoi il a droit : pourvu, ajouterai-je de mon côté, que le maître n'eût pas trouvé sans moyens injustes d'autres serviteurs qui eussent consenti à le servir pour un salaire également inférieur au juste prix [3] Soto, Navarre, Lacroix, Corella, Filguerra, etc., disent de plus, que le serviteur ne saurait exiger un plus fort salaire pour le cas où par sa propre volonté il aurait augmenté la valeur du travail convenu, mais bien s'il s'était donné ce surcroît de fatigue pour se conformer à la volonté expresse ou tacite du maître. Alors cependant, comme le disent Viva, Cardenas, Lacroix, etc., le serviteur ne doit pas se faire lui-même juge de la compensation à obtenir, sans avoir consulté

1. Cf. lib. III, n. 348.
2. Famuli domestici possunt occulte heris suis surripere ad compensandam operam suam, quam majorem judicant salario quod recipiunt.
3. Cf. lib. III, n. 522.

auparavant des experts, ou quelque théologien de grande instruction. A l'encontre, les théologiens de Salamanque soutiennent que si la compensation est évidemment juste, et qu'il n'y ait dans le serviteur aucun danger d'hallucination, tant la chose paraît claire, il peut alors s'indemniser par lui-même en prenant pour mesure le *minimum* du prix, et ils ajoutent que la proposition citée plus haut n'a été condamnée, que parce qu'elle était conçue en termes trop généraux [1]

XII. 3° Quant aux époux, le mari pèche, 1° s'il maltraite sa femme en la frappant ou l'injuriant sans juste cause : car si, au contraire, il avait pour le faire un juste motif (comme serait en particulier l'intérêt de son honneur), il pourrait à bon droit la châtier, pourvu que le chatiment fût modéré, et proportionné à la condition et à l'état de la femme, comme le disent Busembaum, Elbel et Gobat : autrement il pècherait doublement. 2° S'il empêche sa femme d'observer les préceptes qui lui sont imposés; quant aux choses qui ne sont que de conseil, comme la fréquentation des sacrements, Bonacina, Sairo, Busembaum, Filliucius, disent que s'il l'en empêchait sans cause, il pècherait encore, mais non grièvement, à moins qu'il ne fût certain à ses yeux que sa femme en retire de grands avantages [2] 3° S'il refuse, ou du moins néglige de lui procurer les aliments nécessaires, c'est-à-dire, si c'est injustement qu'il se conduise ainsi, car il peut les lui refuser sans la moindre injustice, si elle se sépare de lui sans raison, ou si elle se rend coupable d'adultère, comme le soutiennent Sanchez et Lacroix avec Castropalao [3] Quant à la dot cependant, le mari ne peut se l'approprier, même pour cause d'adultère, tant qu'il n'y est pas autorisé par la sentence du juge, bien que, comme le dit Lacroix avec Castropalao, contre Sanchez, si sa femme vient à lui réclamer sa dot, il puisse lui opposer l'exception de l'adultère [4]

XIII. A son tour, la femme se rend coupable, 1° si elle n'obéit pas à son mari en ce qui est juste (*præsertim in reddendo*

1. Cf. lib. III, n. 523 et 534. — 2. Cf. lib. III, n. 336. — 3. SANCHEZ, *de matrim.*, l. X, d. 8, n. 25; et LACROIX, l. III, p. I, n. 711. — 4. Cf. lib. III, n. 356.

debito conjugali), et si elle s'attribue à elle-même le gouvernement de la maison, à moins que le mari ne soit inepte, ou prodigue au point de dilapider les biens; 2° si elle dépense contre la volonté de son mari leurs biens mis en commun plus que n'ont coutume de le faire les autres femmes de sa condition (voyez ce qui sera dit à ce sujet, chap. x, n. 32, à propos du vol); 3° si, en passant à de secondes noces, elle ne réserve pas à ses enfants du premier lit les biens qu'elle a reçus de son premier mari, et dont elle ne peut retenir que l'usufruit, aux termes de l'authentique *Ex testamento* et de l'authentique *In donat.*, c. *de secundis nuptiis*; 4° si elle refuse injustement de suivre son mari dans ses changements de domicile, quand même celui-ci n'aurait pas pour le faire des motifs suffisants, et que ce serait pour des pays lointains où il aurait à faire un long séjour ; car s'il devait en revenir bientôt, ni son épouse ne serait tenue de l'y accompagner, ni il ne serait obligé lui-même de l'y emmener avec lui, pas plus qu'il n'est obligé de le faire, toutes les fois que ces doubles voyages lui occasionneraient de trop grands frais ; ainsi pensaient Sanchez, Tolet, Filliucius, les docteurs de Salamanque et les autres en général [1]. En revanche, l'épouse n'est point obligée de suivre son mari: 1° si telles ont été leurs conventions mutuelles à l'époque de leurs fiançailles, et qu'il ne soit pas survenu depuis lors de nouveaux et graves motifs qu'ils ne pouvaient prévoir, comme le disent Castropalao, Navarre, Sanchez, les docteurs de Salamanque, etc. [2]; 2° si son mari voulait l'emmener avec lui dans quelque mauvaise intention ; 3° si, dans le voyage, elle devait être exposée à un grave danger de mort, ou à quelque autre grave inconvénient; 4° si son mari voulait vagabonder, comme le disent Sanchez, Navarre et les autres en général [3] De dire ensuite si elle serait obligée de suivre son mari dans l'exil auquel il aurait été condamné, c'est ce que les uns nient, mais que les autres affirment avec plus de probabilité, comme Sanchez, Bossio et autres [4]

1. Cf. lib. VI, n. 977. — 2. Cf. lib. III, n. 363. — 3. Cf. lib. VI, n. 977. — 4. Cf. lib. III, n. 353.

QUATRIÈME POINT.

Des obligations des pasteurs des âmes.

§ I. Des obligations des curés.

14. I. Du devoir de la résidence. Ce que le concile a réglé à ce sujet. — 15. Cas où le curé réside sans profit pour ses paroissiens. — 16. La bonne foi ne l'excuse pas de l'obligation où il serait de restituer. — 17. De la permission à obtenir de l'évêque. — 18. Où est-ce que doivent résider le pape, les cardinaux, les évêques et les curés? — 19. Motifs d'excuse : la charité, la nécessité, l'obéissance et l'humilité. — 20. Suffit-il d'une permission verbale, ou tacite, ou présumée? — 21. Cas où l'on s'absente pour de justes motifs, mais sans en avoir la permission. — 22. Y a-t-il obligation de restituer pour les cas d'absence tous les fruits de son bénéfice ? — 23. A qui est-ce que la restitution doit s'en faire? — De 24 à 27. II. Du devoir d'administrer les sacrements. — 28. Quelle obligation y a-t-il de les administrer en temps de peste? — 29. III. De l'obligation de dire la messe. — De 30 à 32. IV. Du devoir de la correction. — 33. Empêcher les sujets indignes de prendre l'habit clérical, et leur refuser les certificats qu'ils demandent. — 34. Le curé doit s'occuper spécialement de la manière dont chacun peut remplir le devoir pascal, et des empêchements de mariages qu'il peut y avoir. — 35 et 36. V. De la prédication et de l'instruction. — De 37 à 44. Des choses qu'il importe plus particulièrement de prêcher. — 45 et 46. Autres obligations du curé, à savoir : 1° l'exemple; 2° l'assistance des mourants; 3° l'aumône; 4° examiner le degré d'instruction des sages-femmes au sujet du baptême.

XIV Les curés ont à remplir un grand nombre d'obligations, mais principalement les cinq suivantes : 1° le devoir de la résidence ; 2° celui d'administrer les sacrements ; 3° l'obligation de dire la messe pour leur peuple ; 4° le devoir de la correction ; 5° la prédication et l'instruction. Parlons de chacune de ces obligations en particulier. Et d'abord, pour ce qui est de la résidence, il doit avant tout s'instruire de ce qu'a déclaré et réglé sur ce point le concile de Trente [1] Or le concile déclare assez clairement, comme en conviennent en général tous les docteurs, I° que tant les évêques que tous autres qui ont charge d'âmes, sont tenus de droit divin, *de jure divino*, de résider dans le lieu qu'ils sont chargés de gouverner, puisqu'il est dit dans le décret que les pasteurs sont obligés de droit divin de paître leurs ouailles, non-seulement

1. Conc. Trid., sess. xxiii, *de reform.*, c. 1.

par les sacrements et par les enseignements divins, mais encore par leur propre exemple, devoir qu'ils ne peuvent remplir sans résider en personne. II. Il prescrit aux évêques (devoir qu'il étend lui-même aux curés) de ne s'absenter de leurs diocèses que pour les causes suivantes, savoir, pour des actes de charité chrétienne, ou pour quelque nécessité urgente, ou pour satisfaire au devoir de l'obéissance, ou pour l'utilité que devra évidemment en retirer soit l'Eglise, soit l'Etat, à condition que ces motifs aient l'approbation du pape ou du métropolitain, etc. (mais Benoît XIV, dans sa bulle *Grave,* a réservé au pape seul le droit de leur donner cette approbation); et que néanmoins ils prennent soin que leur absence, autant qu'il sera possible, ne cause aucun préjudice à leur troupeau. Au surplus, comme le dit Benoît XIV dans sa bulle *Grave,* tout à l'heure citée, et qui se trouve dans son bullaire (tom. I, à partir du n. 26), l'évêque, pour pouvoir s'absenter de son diocèse, doit en avoir des motifs tout à fait graves, et même, ajoute-t-il, s'y voir contraint par une suprême nécessité, *summa necessitas.* Du reste, il est accordé aux évêques trois mois, pendant lesquels ils peuvent rester absents, mais toujours pour des causes jutes, et de manière à ce que leur troupeau n'en souffre aucun détriment, ce qui est abandonné à leur conscience. Le pape les exhorte ensuite à résider dans leurs cathédrales pendant l'avent et le carême, et pour les fêtes de Noël, de Pâques et de la Pentecôte. Quant aux curés, le concile déclare qu'ils ne peuvent rester plus de deux mois absents de leurs églises, à moins qu'ils n'aient de graves raisons pour prolonger davantage leur absence; mais alors ils doivent en avoir par écrit, *in scriptis,* la permission de leur évêque. Et même pour les deux mois qui leur sont accordés, ils ne peuvent quitter leurs paroisses, sans que l'évêque ait approuvé aussi bien leurs motifs d'absence, que le remplaçant, dont le curé doit toujours pourvoir sa paroisse, quand il en sort. III. Le concile déclare et statue que tous les pasteurs qui manquent au devoir de la résidence, non-seulement se rendent grièvement coupables, mais encore perdent tout droit aux fruits de leur bénéfice, à

proportion de leur absence, et sont tenus, sans qu'il soit même besoin d'autre déclaration [1], d'en faire la restitution, soit à la fabrique de leurs églises, soit aux pauvres du lieu, toute composition à cet égard leur étant interdite.

XV. Cela posé, nous disons 1° avec le P Viva, que la même culpabilité, et par conséquent la même obligation de faire restitution, que le concile impose aux pasteurs qui s'absentent, pèse également sur ceux qui, tout en résidant dans leurs églises, se rendent inutiles à leurs paroissiens; et cela, tant en vertu de la loi naturelle, qui veut que tout salaire soit donné à ceux-là seulement qui rendent leur présence utile, et non à ceux qui restent sans rien faire, que parce que le concile les oblige expressément à utiliser ainsi leur résidence, en ajoutant qu'ils sont tenus de s'acquitter dans leurs paroisses du devoir qui leur est imposé [2] Et de plus il est dit dans la bulle *Grave* de Benoît XIV, tout à l'heure mentionnée, que la résidence n'est pas véritable, si elle n'est formelle, c'est-à-dire, à moins qu'on n'y remplisse les devoirs attachés au lieu même, aussi bien qu'à la personne. Et Barbosa, ainsi que les docteurs de Salamanque, avec Vasquez et Garcias, s'appuyant sur une déclaration de la sacrée congrégation, observent qu'on ne doit pas réputer résidant le curé qui pendant deux mois néglige d'exercer les fonctions les plus importantes, telles que la prédication et l'administration des sacrements [3]

XVI. Nous disons 2° que le curé (ou l'évêque) qui manque au devoir de la résidence, quelle que soit sa bonne foi en croyant avoir de justes motifs, est aussi tenu de faire restitution, malgré ce que disent de contraire Viva et Garcias; et cela pour la raison déjà dite, que tout pasteur est obligé de résider, non-seulement par la loi positive, mais encore par la loi naturelle, à raison du contrat passé entre lui et son église, et en vertu duquel il en perçoit les fruits, de sorte qu'il ne peut plus les retenir, quand même il ne serait pas de mauvaise foi, s'il manque à remplir les obligations du contrat. Et

1. Alia etiam declaratione non secuta.
2. Ubi injuncto sibi officio defungi teneantur. — 3. Cf. lib. IV, n. 127, dub. 3

cela est d'autant plus vrai, que Benoît XIV, dans sa bulle *Ad universæ* de 1746, a expressément déclaré que les évêques qui s'absentent plus de trois mois de leurs églises sans cause légitime et sans la permission expresse du pape, encourent toutes les peines des transgresseurs : or parmi ces peines, comme on l'y trouve formellement exprimé, se trouve spécialement celle de ne pas faire siens les fruits du bénéfice dont on a la charge [1]

XVII. Nous disons 3° que, bien que le concile ne requière la permission de l'évêque que pour que le curé puisse s'absenter plus de deux mois, le curé lui-même ne saurait néanmoins laisser sa paroisse, pendant même ces deux mois, quelque légitime que soit la cause de son absence, sans avoir pour cela l'approbation de l'évêque, ni sans que l'évêque approuve aussi (ce qui est plus important) celui qu'il doit laisser à sa place [2] Au reste, s'il se présentait une nécessité de partir qui n'admît pas de retard, il serait alors bien permis au curé de faire son voyage, pourvu que ce fût pour peu de temps, et à condition de laisser à sa place un vicaire capable ; tel est le sentiment commun des docteurs, qui citent à leur appui un décret de la sacrée congrégation. Mais le curé n'en devrait pas moins, même alors, informer son évêque de cette absence forcée, ne fût-ce que pour en obtenir la permission de la prolonger tout le temps nécessaire, toutes les fois qu'il ne serait pas pour rentrer bientôt. Il faut savoir en outre qu'une telle absence admet sans doute une légèreté de matière, comme s'accordent à le dire Castropalao, Anaclet, Roncaglia, Barbosa, Holzmann, etc. ; mais les uns donnent pour matière légère l'espace d'une seule semaine, beaucoup d'autres en accordent deux, comme Tournely, Cabassut, Sanchez, Reginald, etc. (toujours à condition que le curé se laisse un remplaçant). Mais dans le concile que tint à Rome le pape Benoît XIII, il fut fait défense aux curés [3] de rester éloignés de leur cure plus de deux jours sans la permission de l'évêque ou de son vicaire. Observons toutefois que les règlements de ce concile ne sont obligatoires

1. Non faciant fructus suos. — 2. Cf. lib. IV, n. 127, dub. 1. — 3. Tit. 25, c. 6.

que pour la province de Rome, et non ailleurs. Lacroix excuse de faute grave le curé qui reste absent sans permission pendant deux mois seulement, mais pourvu qu'il ait pour cela un motif, et que son troupeau n'en souffre pas notablement; il donne pour raison de son opinion que le concile ne considère pas comme quelque chose de grave un tel espace de temps, et il cite à son appui Navarre, Bonacina, Barbosa et d'autres. Mais je ne saurais accéder à cette opinion, attendu que le concile (comme on l'a dit) exige pour une telle absence que l'évêque approuve non-seulement le motif, mais de plus le prêtre remplaçant, à cause du danger qu'il y aurait à craindre que le curé ne fût mal remplacé, et qu'ainsi pendant ces deux mois il ne s'ensuivît quelque grand mal pour la paroisse [1]

XVIII. On demande 1° en quel lieu les pasteurs doivent avoir leur résidence. Pour le pape et les cardinaux, leur résidence doit être à Rome. Quant à l'évêque, il doit, comme le disent Fagnan, les docteurs de Salamanque, etc., résider dans sa ville cathédrale; mais nous disons plutôt avec Cabassut, Bonacina et Holzmann, qu'il peut résider en tout autre lieu de son diocèse; et ceci ne peut plus être mis en doute aujourd'hui, que Benoît XIV, dans sa bulle *Ubi primum* de l'année 1740, a fait à tous les évêques la déclaration suivante : « Gardez la résidence personnelle dans votre église ou dans votre diocèse [2]; » ce qui, au surplus, ne fait que confirmer les paroles mêmes du concile de Trente, qui a dit aussi que les évêques sont tenus à la résidence personnelle dans leur église ou dans leur diocèse [3] Quant au curé, il doit avoir pour habitation la maison attenante à son église, s'il y en a une; sinon, quelque autre du moins qui ne soit pas, moralement parlant, en dehors des limites de sa paroisse, pour que de là il puisse commodément aller faire le service de son église, et que de leur côté ses paroissiens puissent aisément recourir à lui pour

1. Cf. lib. IV, n. 123, dub. 2, à ce mot : *Cæterum.*
2. Personalem in ecclesia vestra, vel diœcesi, servetis residentiam.
3. Obligari ad personalem in sua ecclesia, vel diœcesi residentiam.

les sacrements à recevoir. En conséquence Bonacina et les docteurs de Salamanque disent qu'un curé ne serait pas censé résider, s'il était logé à trois milles, et d'autres même, comme Lacroix, le disent avec raison, à deux milles de sa paroisse ; et ce n'est pas non plus sans raison que ce dernier ajoute, qu'un curé ne résiderait pas suffisamment, quand même sa demeure resterait renfermée dans les limites de sa paroisse, si elle se trouvait située dans un lieu où ses paroissiens ne pourraient pas facilement arriver jusqu'à lui [1]

XIX. On demande 2° comment doivent s'entendre les quatre causes d'excuse exprimées plus haut d'après le concile de Trente. 1° Par *charité chrétienne* on doit entendre le besoin que le pasteur aurait, par exemple, de se transporter ailleurs pour faire cesser de graves inimitiés, particulièrement entre les grands, ou pour sauver de l'hérésie ou de quelque autre grave danger quelque autre église. 2° Par *urgente nécessité*, on peut entendre le danger particulier qu'il y aurait pour le pasteur de perdre la vie, s'il restait dans l'endroit ; et la sacrée congrégation a décrété spécialement par rapport aux curés, qu'ils pourraient pour un tel motif s'absenter de leur église six mois durant, en y laissant un vicaire, et après avoir obtenu de leur évêque une permission qui pourra encore être prorogée : mais si une année entière se passe ainsi, l'évêque, cette année écoulée, devra inviter le curé à renoncer à sa cure. Ensuite, par ce danger que nous venons de dire, on ne doit pas entendre un danger commun, comme serait celui de contracter la peste (ainsi que les docteurs s'accordent à le dire, et que l'a déclaré la sacrée congrégation), ou d'être exposé à une excursion d'ennemis, ou tout autre semblable ; mais un danger particulier à la personne même du curé (ou de l'évêque) qui lui viendrait, par exemple, de ses ennemis personnels, ou de l'insalubrité de l'air pour une santé déjà altérée, pourvu que son infirmité ne soit pas incurable, et que son absence ne doive pas nuire notablement à son troupeau ; autrement le pas-

1. Cf. lib. IV, n. 124.

teur devrait ou continuer à résider, ou renoncer à sa cure. On devra observer là-dessus ce que Benoît XIV a déterminé spécialement par rapport aux évêques dans sa bulle *Ad universæ* de l'année 1746 [1] 3° Par le *devoir de l'obéissance* on doit entendre le cas où le curé (ou bien l'évêque) serait obligé de s'absenter par ordre du pape ou de son ordinaire, ou pour le bien de l'Eglise ou de l'Etat, ou pour toute autre cause grave, comme le dit Tournely, pourvu que l'absence soit courte, car si elle devait être longue, il ne faudrait, pour l'excuser, rien de moins que la nécessité du bien général. Et remarquons ici qu'un évêque ne peut pas retenir un curé auprès de sa personne pour lui servir de vicaire, ou de visiteur, etc., ainsi que l'a déclaré la sacrée congrégation, à moins qu'il n'y en eût pas d'autres qui puissent lui en tenir lieu (c'est l'exception qu'y mettent Castropalao, Barbosa, Azor et Vasquez), cas du reste fort rare. 4° Par *l'utilité évidente de l'Eglise ou de l'Etat*, on doit entendre le besoin qu'il y aurait pour le pasteur de rester absent pour assister aux synodes, ou pour se défendre, lui ou les siens, ou pour prendre la défense de l'Eglise auprès des cours souveraines dans quelque grave affaire, comme le disent Soto, Bonacina, Vasquez, Roncaglia et les docteurs de Salamanque, en citant à leur appui une décision de la rote romaine. Mais cela doit toujours s'entendre pourvu qu'on en ait la permission, et qu'il n'y en ait pas d'autres qui puissent s'acquitter de fonctions semblables. Et Benoît XIV dit dans sa bulle tout à l'heure citée, que lorsqu'il s'agit d'un procès particulier à la famille même du pasteur, on ne doit accorder à l'évêque d'autre temps d'absence que les mois mêmes que lui accorde le concile [2]

XX. On demande 3° si la permission accordée au curé est valable, quand elle ne lui est donnée que de vive voix. Lessius et d'autres répondent affirmativement, parce que, disent-ils, la mise par écrit n'est requise que pour les tribunaux, et non pour la validité intrinsèque des actes. A l'encontre,

1. Cf. lib. IV, n. 125, à ces mots : *Sic pariter*. — 2. Cf. lib. IV, n. 125.

Sanchez et Castropalao soutiennent la négative, et la raison qu'ils en donnent, c'est que le concile exige une permission *in scriptis pro forma*, comme ils parlent, et qu'autrement elle n'aurait pas de valeur. Mais comme la chose n'est pas constante, Viva et Lacroix jugent fort probable l'opinion de Lessius. Et même Coninck et Reginald trouvent suffisante la permission tacite de l'évêque avec le consentement *de præsenti*. Mazzotta ajoute qu'il suffit encore de la permission présumée *de futuro*, ou interprétative ; mais Lacroix soutient que cela n'est admis de personne, et la sacrée Congrégation a déclaré que cette permission devait être exprimée en propres termes [1]

XXI. On demande 4° si le curé (ou l'évêque) est obligé à restituer les fruits, lorsqu'il s'est absenté sans permission, mais pour une cause certainement légitime. Viva [2] dit à cela que le curé pècherait contre le droit positif, mais non contre le droit naturel, et de là il conclut qu'on ne serait obligé à restituer les fruits qu'après que la sentence en aurait été portée. Mais je ne puis me ranger à cette opinion, attendu que le concile exige par rapport aux curés, comme on l'a dit plus haut, que pour le temps que durera leur absence, l'évêque n'en approuve pas seulement la cause, mais qu'il approuve aussi celui qui les remplacera pendant ce temps. Et par rapport aux évêques, Benoît XIV a déclaré (comme on l'a dit n. 16) que sont compris sous le nom de transgresseurs ceux qui s'absentent plus de trois mois durant de leurs diocèses sans cause légitime, et sans la permission expresse du pape [3] On doit remarquer ici que les transgresseurs, d'après le concile et la bulle de Benoît XIV, sont pour leur peine condamnés non-seulement à restituer les fruits, mais encore à ne pas les acquérir [4], comme cela a déjà été dit. Ainsi sont-ils tenus à restituer les fruits en vertu même de la loi positive, puisque, en laissant ainsi leur église sans per-

1. Cf. lib. IV. n. 128, *dub.* I. — 2. Opusc. III, q. 3, art. 8, n. 7.
3. Præter tres menses absque legitima causa, et expressa pontificis licentia.
4. Non facere fructus suos.

mission, ils n'en ont pas acquis la propriété [1] Au moins, suivant moi, est-il douteux que dans un cas semblable le pasteur puisse s'approprier ces fruits ; et dans le doute d'un titre légitime, il ne peut acquérir légitimement la possession de ces choses, comme on le verra au chapitre x, n. 32, en parlant des contrats [2] Au reste, je ne pourrais condamner à la restitution un curé qui s'absenterait pour un motif évidemment juste, et en laissant pour le remplacer son économe d'avance approuvé par l'évêque, et qui se trouverait actuellement même occupé au service de la paroisse.

XXII. On demande, en cinquième lieu, si le pasteur, en manquant à la résidence, est tenu de restituer tous les fruits à proportion du temps de l'absence. Navarre l'affirme, puisque le concile oblige indéfiniment à la restitution. Néanmoins Barbosa, Bonacina et Viva, ainsi que Vasquez, admettent avec probabilité qu'il n'est obligé de restituer que la partie des fruits qui correspond aux charges de la résidence ; car les revenus ne sont pas seulement accordés pour des charges de cette sorte, mais ils le sont aussi pour compenser la charge des heures canoniales et celle de dire la messe. Ainsi donc le concile n'ayant pas exprimé le contraire, on doit présumer qu'il s'en est remis à cet égard à la raison naturelle, qui prescrit de ne pas priver de la récompense entière celui qui se trouve avoir accompli une partie des charges auxquelles il s'est obligé [3]

XXIII. On demande, en sixième lieu, à qui les pasteurs qui ont manqué au devoir de la résidence doivent restituer ces revenus. Pour les autres bénéficiers, quand ils omettent de réciter l'office, ils peuvent faire la restitution des fruits aux pauvres de quelque endroit que ce soit, ou à la fabrique de l'église, ou à celle de la maison du bénéfice. Mais les pasteurs qui manquent à la résidence doivent, d'après le décret du concile de Trente (Sess. XXIII, cap. I), les restituer à la fabrique des églises, ou aux pauvres du lieu [4] Il ne suffit pas de les

1. Cf. lib. IV, n. 127. — 2. Cf. lib. III, n. 669 et 761. — 3. Cf. lib. IV. n. 127, *Dub.* 4. — 4. Fabricæ ecclesiarum, vel pauperibus loci.

appliquer aux âmes du purgatoire du pays par des messes ou autres suffrages, parce qu'en vérité on ne peut plus dire que les âmes des défunts soient encore de ce lieu. Toutefois le père Viva dit avec Lessius que le curé pourrait s'appliquer à lui-même ces revenus, s'il était réellement pauvre, pourvu qu'il ne le fît pas en fraude de la loi, c'est-à-dire s'il manquait à la résidence avec l'intention de s'appliquer à lui-même ces fruits auxquels son absence lui ferait perdre son droit: car jamais une fraude quelconque ne doit profiter à celui qui la commet[1] En outre, le curé pourrait retenir ces fruits, si les pauvres eux-mêmes les lui donnaient ; mais cela ne pourrait avoir lieu qu'après qu'ils les auraient d'abord reçus, parce qu'avant de les recevoir, ils ne pourraient en faire la donation, le domaine absolu ne pouvant être acquis par eux, qu'à partir de la tradition qui leur serait faite de ce bien[2]

XXIV II. Les curés et les autres prêtres chargés du soin des âmes sont obligés d'administrer les sacrements par eux-mêmes. Pour ce qui regarde le sacrement de la pénitence, le curé est tenu de l'administrer non-seulement dans les temps où le précepte oblige et dans les cas de grave nécessité, mais encore, suivant Lugo, Suarez, Azor, Busembaum, les docteurs de Salamanque, Holzmann, etc. (quoi qu'en pensent autrement Silvestre et un petit nombre d'autres docteurs), toutes les fois que les pénitents veulent se confesser même par pure dévotion ; à moins (et c'est l'exception qu'y met justement Aversa) que ceux-ci n'en fassent intempestivement ou trop fréquemment la demande, ou qu'il n'y ait d'autres confesseurs, et que le curé ne soit légitimement empêché[3] C'est pourquoi Lacroix, Gobat, Concina et les docteurs de Salamanque disent que le curé pèche, quand il n'écoute que rarement ou difficilement les confessions, spécialement lorsqu'il est appelé par des infirmes, au secours desquels saint Charles Borromée veut que les curés accourent sans retard et à quelque heure que ce soit. Si cependant le

1. Fraus enim nulli patrocinari debet. — 2. Cf. lib. IV, n. 128.
3. Lib. VI, n. 58 et 623.

curé ne se refusait à entendre quelqu'un qu'une ou deux fois, en des moments où il n'y aurait pas nécessité de le faire, Suarez et Lacroix, ainsi qu'Arriaga, disent, contrairement à Bonacina, que dans ce cas il ne pècherait pas grièvement, à moins qu'il ne se présentât alors quelque occasion urgente, comme, par exemple, la circonstance d'un jubilé, ou d'une fête solennelle, et c'est la restriction qu'y met Aversa [1] Mais si le curé avait près de lui un économe approuvé par l'évêque, il ne serait pas aussi rigoureusement obligé d'entendre les confessions ; qu'il sache cependant qu'il doit s'assurer que cet économe est capable, tant sous le rapport de l'instruction, que sous celui de la moralité, parce qu'autrement il aurait à rendre compte à Dieu de tous les désordres qui pourraient provenir de l'ignorance ou des mauvais exemples de ce ministre. Il sera au surplus toujours expédient (notons ceci en passant) que de temps en temps le curé fasse venir dans le pays des confesseurs étrangers pour les âmes que la honte retiendrait, particulièrement si ce n'était pas la coutume qu'un prédicateur vînt en carême dans ce pays pour y entendre aussi les confessions.

XXV. Quant à la communion, les docteurs s'accordent à dire pareillement que le curé est obligé de l'administrer, toutes les fois qu'elle est demandée raisonnablement et en temps opportun. Car le pasteur doit pourvoir non-seulement à ce que ses ouailles accomplissent ce qui est de précepte, mais encore à ce qu'elles aient des secours qui puissent les faire avancer dans la bonne voie. De là vient que la sacrée Congrégation, par son décret de 1679, approuvé par Innocent XI, a ordonné que les pasteurs (évêques ou curés,) bien qu'ils puissent, pour des motifs légitimes, limiter les communions de quelque fidèle en particulier, ne peuvent pas néanmoins prescrire des jours de communion ponr tous en général, mais doivent s'en remettre sur ce point au jugement du confesseur [2]

XXVI. Le curé est encore obligé de faire recevoir la communion de précepte aux petits enfants, dès qu'ils en sont ca-

1. Cf. lib. VI n. 623. — 2. Lib. VI, n. 233 et 234.

pables, c est-à-dire (ordinairement parlant) à ceux qui ont atteint l'âge de dix ans, ou de douze suivant Lugo, Castropalao, les docteurs de Salamanque, Dicastillo, etc., ou tout au plus tard l'âge de quatorze ans, comme le disent Suarez, Laymann, Wigandt, Antoine et Lacroix. Mais saint Charles Borromée, dans le neuvième synode de son diocèse, ordonna à ses curés de préparer à la communion tous les enfants qui auraient atteint l'âge de dix ans ; et après cela certains curés font difficulté de leur donner la communion, même à douze ans ! mais pourquoi ? pour ne pas prendre la peine de les instruire. Oh ! combien n'y a-t-il pas de curés qui négligent cette obligation, que certainement on ne saurait appeler légère !

XXVII. En troisième, lieu, quant à l'extrême-onction, les curés sont obligés, sous peine de péché grave, de la donner à ceux qui la réclament. Et qu'ils fassent attention à ce passage du Catéchisme romain (part. 2, c. 6, n. 9) : « Les curés qui ont l'habitude de n'administrer l'extrême-onction qu'au moment où toute espérance de salut est perdue, où la vie et les sens vont s'éteindre, se rendent coupables d'un péché très-grave [1] »

XXVIII. Dans un temps de peste, les curés sont-ils tenus de résider et d'administrer les sacrements au péril de leur vie ? A l'égard de la résidence, les docteurs enseignent communément qu'ils y sont obligés, et saint Thomas a dit que « dès que le salut des ouailles exige la présence du pasteur, celui-ci ne doit pas abandonner son troupeau, quelque imminent que soit le danger auquel il s'expose [2] » Le saint docteur excepte néanmoins le cas où le pasteur peut suffisamment se faire remplacer par d'autres, mais il ne parle pas en cet endroit de ce qu'il doit faire en temps de peste. Au reste, nous savons par ce qu'en dit Fagnan [3], que Grégoire XIII déclara qu'en

1. Gravissime peccant qui illud tempus ægrotos ungendi observare solent, cum jam omni salutis spe amissa, vita et sensibus carere incipiant.

2. Ubi salus subditorum exigit pastoris præsentiam, non debet pastor gregem deserere propter aliquod periculum imminens (2-2, q. 185, a. 5).

3. In cap. *Clericor.*, *de eccle. non resid.*, n. 38.

temps de peste les curés sont indispensablement tenus à la résidence. Et par un autre décret (suivant le même Fagnan), il déclara que les évêques eux-mêmes sont également obligés alors de résider, toutefois (dit-il) avec la faculté de se tenir dans les lieux les plus sûrs de leur diocèse, et de pourvoir de là aux besoins de leurs diocésains. Quant aux sacrements qu'ils doivent administrer dans ces conjonctures, ce même pape approuva le décret de la sacrée Congrégation du concile, porté en 1576, déclarant qu'un curé n'est tenu d'administrer à ses paroissiens malades de la peste, que les sacrements nécessaires au salut, c'est-à-dire le baptême et la pénitence [1]. En disant qu'un curé n'est tenu qu'à cela, *dumtaxat*, il déclara par là même que les curés sont exemptés de l'obligation de donner la communion et l'extrême-onction aux pestiférés. Et même il ajouta que les curés peuvent faire administrer les sacrements de baptême et de pénitence par d'autres également capables, en se réservant les confessions des personnes saines qui autrement pourraient les fuir, si elles les voyaient hanter les pestiférés [2]. Néanmoins Suarez, Holzmann, Concina, Castropalao, Sporer et autres font observer que, si le pestiféré (supposé qu'il ait perdu connaissance), ne s'est pas confessé depuis longtemps, et que le curé regarde comme probable qu'il est en état de péché mortel, il est obligé alors de lui donner l'extrême-onction même au péril de sa vie.

XXIX. 3° Les curés ou autres bénéficiers, séculiers ou réguliers (et encore plus les évêques) sont tenus de prier et de célébrer la messe, non-seulement pour la faire entendre au peuple, mais pour l'appliquer à son bénéfice, tous les dimanches et les jours de fêtes, comme l'a prescrit en dernier lieu Benoît XIV, dans sa bulle *Cum semper*, de l'année 1744, en déclarant que cela devait avoir lieu, quand bien même le curé n'aurait pas la portion congrue, *licet*, dit la bulle, *congruis redditibus destituatur*, et quand même il se trouverait dans un

1. Parochus suis parochianis peste laborantibus teneri ministrare duntaxat sacramenta ad salutem necessaria, nempe baptismum et pœnitentiam.

2. Cf. lib. VI, n. 233. — Cf. lib. III, n. 729.

lieu où la coutume aurait consacré de tout temps le contraire. Et si la paroisse est vacante, le même pape a donné à l'évêque la faculté d'assigner à l'économe une portion congrue des revenus, afin que pareillement il puisse, les jours de fête, célébrer à l'intention du peuple. Il a aussi accordé aux évêques la faculté de dispenser le curé qui ne pourrait vivre autrement, en l'autorisant à appliquer la messe à l'intention de ceux qui lui en donnent l'honoraire, et qui la lui demandent pour ces jours-là, mais avec la charge d'y suppléer ensuite dans les jours de férie. Il a déclaré, d'un autre côté, que quand même un curé aurait de riches revenus, il n'est pas tenu de célébrer pour le peuple en d'autres jours qu'aux jours de fêtes ou de dimanches. Il a déclaré de plus dans sa bulle que la messe conventuelle, que le clergé chante chaque jour dans les églises, doit être appliquée aux bienfaiteurs de chaque église [1]

XXX. 4° Les curés (et encore plus les évêques) sont obligés, même au péril de leur vie, de corriger leurs sujets qui sont en état de péché mortel, ou en danger prochain d'y tomber; et cela non-seulement quand le besoin qu'ils en ont est extrême, mais même quand il n'est que grave, pourvu qu'il y ait espérance de les amener par là à s'amender. C'est ce qu'enseignent généralement Suarez, Bonacina, Valentia, Coninck, les docteurs de Salamanque, etc., avec saint Thomas [2]. Et ils ajoutent avec Cajetan, Sanchez, Castropalao, Diana, Roncaglia, Holzmann et presque tous les autres (malgré le sentiment contraire d'un petit nombre de docteurs), que les pasteurs sont tenus à cela non-seulement par charité, mais encore par devoir de justice, puisque la communauté ne leur accorde leurs honoraires qu'à cette seule fin, qu'ils avisent à réprimer les vices de chacun de leurs sujets; et par conséquent ceux qui manquent notablement à cette obligation de justice, sont tenus dès lors à la restitution des fruits [3]

XXXI. Si quelque personne puissante donne du scandale,

1. Cf. lib. III, n. 359, et lib. VI, n. 326, à ce mot *Deinde*.
2. 2-2, q. 185, n. 65. — Cf. lib. III, n. 360, v. *Parochi*.
3. *Ibid.*, v. *Sed dub.* 1.

sans que le curé puisse y remédier, il doit en informer l'évêque, afin que celui-ci y pourvoie. Et si l'évêque se montrait notablement négligent dans cette affaire, le curé devrait recourir au pouvoir séculier, supposé que le coupable soit laïque, ou prendre d'autres moyens qui puissent y remédier, sans manquer à le faire par respect humain ou par quelque vaine crainte. En un mot, l'Evangile dit que le pasteur est obligé de donner sa vie pour le salut de ses brebis. Quand il y a dans le pays des désordres notables auxquels le curé ne peut pas trouver de remède, il doit se mettre en mesure d'y faire venir des missionnaires. Le curé qui n'aime pas les missions donne d'étranges soupçons sur sa moralité; les bons curés ont soin d'en procurer à leurs paroissiens au moins tous les quatre ou cinq ans. Mais quand enfin il n'y a plus rien à faire pour remédier au mal, quoique généralement parlant il n'y ait pas d'obligation précise de faire la correction lorsqu'il ne reste plus d'espoir qu'elle produise du fruit, le curé ne doit pas encore pour cela négliger de la faire, et même de la réitérer de temps en temps aux pécheurs obstinés, au moins dans le cas où il n'y aurait pas danger de quelque grave dommage: cette correction servirait du moins à ce que le curé ne perdît pas l'estime du reste de ses paroissiens, s'ils voyaient le scandale persévérer et le pasteur dormir La correction servira en outre à empêcher les autres de prendre exemple de là pour s'endurcir dans le péché, sans avoir qui les reprenne ou les réprimande.

XXXII. Et non-seulement le pasteur est obligé d'empêcher les péchés et les scandales déjà commencés, mais encore ceux qui pourraient facilement se commettre dans la suite. Entre autres choses, il doit empêcher particulièrement que les fiancés aient entrée dans les maisons de leurs fiancées, parce que, quand bien même dans le principe ils n'y entreraient pas avec de mauvaises intentions, néanmoins l'expérience fait reconnaître que, dans de telles occasions, presque tous les fiancés tombent dans le péché, et y entraînent avec eux les pères et les mères qui leur permettent de converser avec leurs

fiancées. Ainsi, le curé doit chercher de toutes manières à empêcher la ruine spirituelle des deux familles ; ruine qui continuera, tant que le mariage n'aura pas été fait, surtout si les épousailles sont déjà conclues. C'est pourquoi tout curé devra avoir soin de ne recevoir les promesses des fiancés, que peu de temps avant la célébration des noces, puisqu'il est d'expérience que, les épousailles étant une fois faites, tout le temps qui s'écoule jusqu'à la célébration du mariage n'est qu'une suite de péchés.

XXXIII. De plus, le curé doit s'employer auprès de l'évêque pour qu'on ne donne pas l'habit clérical à des jeunes gens ou à des enfants dont les mœurs ne soient pas exemplaires, ou qui du moins ne donnent aucun signe d'esprit ecclésiastique : car, s'il garde le silence, et qu'il les laisse prendre la soutane, ceux-ci, après s'être habitués à une vie oisive, ne voulant pas subir la honte de se dépouiller de leur costume, emploieront tous les moyens bons ou mauvais pour se faire ordonner, et causeront ainsi la ruine du pays : mal auquel le curé aurait pu dans le principe porter remède, au lieu que plus tard il ne serait plus temps d'y remédier. Mais si ces jeunes gens se trouvent avoir déjà pris l'habit clérical, que le curé s'applique du moins à les instruire et à les diriger dans la vie spirituelle, afin qu'ils deviennent de bons ecclésiastiques. Quel compte terrible n'auront donc pas à rendre à Dieu ces curés qui donnent à des aspirants aux ordres des certificats de fréquentation de sacrements, ainsi que de bonnes mœurs, tout en sachant fort bien à leur sujet qu'ils ont vécu éloignés des sacrements, et qu'au lieu de donner de bons exemples, ils ont plutôt causé du scandale? Quelle misère de voir des clercs qui, après s'être confessés et avoir communié à peine deux ou trois fois dans l'année, apportent une attestation de leurs curés affirmant qu'ils ont reçu la communion chaque semaine, ou deux fois la messe! Des curés qui font de telles attestations doivent nécessairement être regardés comme ayant perdu la foi ; car le curé aura à rendre compte à Dieu de tous les péchés que commettront des clercs ainsi recommandés, après avoir reçu les ordres

sans vocation, ainsi que de tous ceux qu'ils pourront faire commettre aux autres, dès là que les évêques s'en rapporteront là-dessus au témoignage des curés. Mais les évêques plus avisés se garderont bien de se fier aux certificats des curés dans une matière aussi importante,de laquelle dépend le salut des peuples. Le curé ne sera pas non plus excusé devant Dieu, s'il délivre le certificat sur l'attestation d'autrui, et s'il n'est pas plus que certain de ce qu'il y atteste par rapport à la fréquentation des sacrements et à la moralité du sujet.

XXXIV Non-seulement les curés sont tenus d'exercer la correction et d'empêcher les péchés et les scandales qui se commettent sous leurs yeux; mais ils doivent encore s'informer avec exactitude dans tout le pays s'il n'y a point quelque paroissien qui vive dans le péché, et qui ne remplisse pas ses obligations, parce que c'est au curé qu'est confié le salut de chacune de ses ouailles, comme l'enseignent communément les docteurs, et en particulier Laymann, Soto, les théologiens de Salamanque et autres, avec saint Thomas, qui a dit : « Celui qui est spécialement chargé de quelque autre, doit aller à sa recherche pour le reprendre de ses péchés [1] » Le curé doit veiller spécialement à ce que ses paroissiens accomplissent le précepte pascal sans exception de personne; et pour cela, il ne doit pas confier la distribution des billets de communion au premier clerc venu. Lorsque le temps des pâques est passé, il doit s'informer avec soin si quelqu'un ne les a pas faites [2]; il doit le corriger, et si la correction est insuffisante, il doit en donner tout de suite avis à l'évêque, afin qu'il procède à l'excommunication. Il est des curés qui usent bien de cette vigueur à l'égard des gens de basse classe, mais qui par rapport à d'autres d'une certaine considération, s'en tiennent à ne rien faire et ferment les yeux. Combien n'avons-nous pas rencontré de ces personnes dans

1. Qui habet specialem curam alterius, debet eum quærere ad hoc ut corrigat de peccato. (2-2, q. XV, a. 1). — Cf. lib. III, n. 160, *dub*. 2.

2. BARBOS., *de offic. paroch.*, c. II, n. 7, et P. SEGNERI, *Paroch. instruct.*, c. XXIV.

nos missions, qui pendant longues années avaient négligé d'accomplir le précepte, et auxquelles le curé n'avait pas seulement adressé une parole d'admonition! Pauvres curés! et pauvres ouailles qui ont de tels pasteurs! De plus, quand il se fait quelque mariage, les curés doivent avoir soin de s'informer s'il n'y a pas quelque empêchement; et s'ils pensent avec probabilité qu'il en existe, ils sont tenus de refuser leur assistance, et de défendre la célébration des noces, au moins jusqu'à ce que l'évêque diocésain décide ce qu'il y a à faire. C'est ce que disent communément Lacroix, Sanchez, Ledesma, Vega et d'autres, avec De Lugo, qui ajoute avec Coninck, que si l'évêque connaît quelque empêchement occulte, il doit empêcher la célébration du mariage, quand bien même il ne le saurait que de sa science privée, et qu'il ne pourrait en fournir la preuve [1]

XXXV 5° Les curés sont obligés d'instruire et de prêcher. Quant à l'instruction, ils doivent former leurs paroissiens à savoir et à croire les mystères de la foi, et les choses nécessaires au salut, comme sont 1° les quatre mystères principaux, c'est-à-dire qu'il n'y a qu'un seul Dieu; que ce Dieu est tout-puissant, infiniment sage, créateur et maître de tout, miséricordieux et plus digne d'être aimé que tout ce qu'il y a de meilleur, et particulièrement qu'il est juste, et qu'il rétribuera aux bons et aux méchants ce que chacun d'eux aura mérité; 2° le mystère de la sainte Trinité et ceux de l'incarnation et de la mort de Jésus-Christ; 3° les sacrements nécessaires, tels que sont le Baptême, l'Eucharistie et la Pénitence, et les autres, au moins quand on doit les recevoir, ainsi que les dispositions nécessaires pour les recevoir avec fruit. 4° Ils doivent aussi expliquer les articles du *Credo*, et spécialement la virginité de la très-sainte Marie; ce que signifient ces mots, que Jésus-Christ est assis à la droite de son père, c'est-à-dire qu'il est dans le ciel égal en gloire à son père; la résurrection des morts, à l'époque du jugement dernier qui sera fait par Jésus-Christ; l'unité de l'Eglise romaine, hors de laquelle il n'y a point de

1. Cf. lib. VI, n. 24.

salut, et finalement l'éternité du paradis et de l'enfer, vérités que chaque fidèle est obligé de savoir sous peine de péché mortel; 5° les préceptes du Décalogue et les commandements de l'Eglise; 6° le *Pater* et l'*Ave Maria*, et les actes de foi, d'espérance, de charité et de contrition. Or, de même que tout chrétien pècherait grièvement, s'il négligeait d'acquérir la connaissance de toutes ces vérités et de les savoir, non-seulement quant aux paroles, mais aussi quant au sens, de même aussi un curé se rendrait coupable d'un péché très-grave, comme le disent d'un commun accord tous les docteurs, si, par lui-même, ou par d'autres capables lorsqu'il en est légitimement empêché, comme le dit le concile de Trente [1], il négligeait d'enseigner toutes ces vérités, au moins en substance, à tous ceux de ses paroissiens et adultes qui les ignorent. C'est pourquoi, lorsqu'il s'aperçoit que les pères ou les maîtres n'envoient pas leurs enfants ou leurs domestiques au catéchisme, il est tenu d'y chercher remède de concert avec l'évêque, qui, comme le dit le concile de Trente [2], peut forcer les pères même par censures ecclésiastiques. Les bons curés tiennent note des enfants, pour savoir ceux qui manquent. Lacroix [3] va même jusqu'à dire que, s'il y a des personnes ignorantes qui ne puissent venir à l'église, parce qu'elles sont obligées de garder la maison ou les troupeaux, et qui par là se trouvent dans une grave nécessité spirituelle, le curé doit aller les instruire en particulier, quelque inconvénient qui en résulte pour lui-même [4], suivant les expressions de ce même auteur. Disons au moins, pour les cas où cela deviendrait trop difficile à cause du grand nombre de ces ignorants, qu'au moins il ait soin de les examiner et de les instruire au temps des pâques, ou bien encore quand ils viennent lui demander des certificats pour la confirmation ou pour le mariage. Il est bon aussi que le curé ait l'œil sur les maîtres et les maîtresses, pour les mettre en état de bien enseigner aux

1. Sess. v, *De reform.*, c. II. — 2. Sess. XXIV, *De reform.*, c. IV.
3. Lib. II, q. 149, et lib. III, p. 1, n. 767.
4. Cum quantocumque suo incommodo.

enfants des deux sexes la doctrine chrétienne et les moyens de vivre dans la crainte de Dieu.

XXXVI. Quant à la prédication, le curé est obligé de prêcher tous les dimanches, comme le prescrit le concile de Trente [1] On peut voir là-dessus ce que j'ai dit dans cette Instruction pratique [2], en parlant du troisième précepte du Décalogue. Mais remarquez ici que le concile a prescrit aux curés non-seulement de distribuer à leurs ouailles la parole divine, mais encore de le faire en se mettant à leur portée, en faisant des prédications simples, afin que les auditeurs comprennent ce qu'on leur dit : car s'il est vrai que la foi, de même qu'elle se répand au moyen de la prédication [3] se conserve aussi par le même moyen, les peuples retireront peu de fruit des instructions qui leur seront données suivant une autre méthode que celle de Jésus-Christ et des saints apôtres, qui employaient dans leurs prédications non les moyens oratoires de la sagesse humaine, mais les preuves sensibles de l'esprit et de la vertu de Dieu [4], comme le disait saint Paul. Aussi est-ce avec raison que le père Avila appelait non pas ministres, mais traîtres de Jésus-Christ, ceux qui prêchent avec vanité, pour en recevoir des compliments; et le père Gaspard Sanchez disait aussi que de tels prédicateurs sont les plus grands persécuteurs de l'Eglise; car, en prêchant de cette manière, ils causent la perte d'un grand nombre d'âmes, qui auraient trouvé leur salut dans des prédications faites avec l'esprit apostolique. Les paroles vaines, les périodes retentissantes, les descriptions inutiles, sont, suivant saint François de Sales, la peste de la prédication, dont l'unique but est de porter au bien la volonté des auditeurs, et non de repaître inutilement leur esprit; comme aussi l'expérience fait trop voir que ces discours fleuris ne produisent point de changements de vie, parce que Dieu ne prête pas son concours à la vanité. Et que ceci soit dit pour tous les prédicateurs qui prêchent avec va-

1. Sess. v, *De reform.*, c. II. — 2. *Instr.*, c. vi, n. 5. — 3. Fides ex auditu.
4. Non in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis.

nité, mais particulièrement pour les curés, à qui le concile de Trente adresse les recommandations suivantes : « Que les archipêtres, les plébains, et tous ceux qui ont charge d'âmes, aient soin de paître par eux-mêmes, ou, s'ils en sont légitimement empêchés, par d'autres qui en soient capables, les peuples qui leur sont confiés, au moyen d'instructions salutaires qu'ils mettent à leur portée, autant qu'ils en seront eux-mêmes capables, au moins tous les dimanches et les jours de fêtes solennelles [1] » Notez ces mots, « à leur portée. »

XXXVII. Je dois présenter ici plusieurs observations d'une importance particulière sur ce que le curé, dans ses prédications, doit s'attacher à inculquer à ses ouailles : 1° que pour s'amender, il ne suffit pas de former la résolution de fuir le péché, mais qu'il est aussi nécessaire de fuir les occasions du péché. Et en parlant des fiancés qui fréquentent les maisons de leurs fiancées, qu'il dise d'eux et des parents qui le leur permettent, qu'ils ne pourront recevoir l'absolution, s'ils n'éloignent pas d'eux-mêmes cette occasion de pécher. 2° Qu'il insiste particulièrement avec les hommes sur l'importance qu'il y a pour eux de ne pas fréquenter les cabarets, en leur faisant le tableau de tous les péchés que l'on a coutume d'y commettre outre celui d'ivresse, comme les blasphèmes, les disputes, les scandales, les obscénités, et la discorde que cela peut porter dans leurs ménages par la dissipation de leurs biens et la soustraction faite à leurs familles des choses les plus nécessaires à la vie, etc. 3° Qu'il prêche souvent et qu'il crie contre le vice généralement répandu dans les villages, de tenir de mauvais propos dans les champs ou dans les boutiques, surtout quand on les tient devant des enfants, des filles ou autres personnes de sexe différent. Combien de tels propos ne perdent-ils pas de jeunes gens! Que le curé avertisse à ce sujet les parents, les patrons, les chefs d'ateliers, pour qu'ils corri-

1. Archipresbyteri quoque, plebani, et quicumque curam animarum obtinent, per se, vel alios idoneos si legitime impediti fuerint, diebus saltem dominicis et festis solemnibus plebes sibi commissas pro sua et earum capacitate pascant salutaribus verbis. Notez *pro earum capacitate.*

gent et réprimandent leurs enfants ou leurs ouvriers, lorsqu'ils profèrent de semblables paroles, et spécialement en temps de vendanges. 4° Qu'il s'applique à démontrer l'énormité du sacrilége que commettent ceux qui se confessent et communient en manquant par honte à se confesser de quelque péché grave. Et pour inspirer l'horreur qu'on doit avoir de ce crime, qu'il ait soin de raconter souvent quelque exemple terrible de ceux qui ont fait des confessions sacriléges par mauvaise honte, et qui ont fini par une mauvaise mort; et pour remplir ce but, les curés peuvent se servir avec fruit du petit livre du père Vega, intitulé *Casi della confessione*.

XXXVIII. 5° Le curé doit aussi souvent s'attacher à faire sentir la nécessité du repentir et du bon propos dans la confession, même à l'égard des péchés véniels, en exhortant chacun à ne jamais se présenter pour recevoir l'absolution, sans avoir un véritable repentir au moins de quelqu'un des péchés véniels dont on se confesse, ou sans présenter une matière certaine, c'est-à-dire quelque péché de la vie passée, dont on ait vraiment la douleur nécessaire pour la validité de la confession. Et comme les gens peu instruits ont de la peine à comprendre quelles doivent être les qualités de cette douleur, il leur expliquera, en revenant souvent à ce sujet, que pour que la confession soit valide, la douleur qu'on a de ses péchés, n'importe qu'elle s'appelle la contrition ou simplement l'attrition, doit renfermer un tel regret du péché commis, qu'on le déteste et qu'on l'abhorre au-dessus de tous les autres maux.

XXXIX. 6° Le curé recommandera aussi à ses ouailles, que dans leurs mouvements de colère, au lieu de blasphémer ou de proférer des imprécations, ils s'habituent à dire : « Maudit péché! maudit démon! Sainte Marie, à mon secours; mon Dieu, donnez-moi la patience. » 7° Qu'il prenne à tâche de les détourner des superstitions, ou des vaines observances qui se pratiquent parmi le peuple pour guérir les maladies ou pour découvrir les voleurs. 8° Qu'il recommande aux pères et aux mères de corriger leurs enfants, particulièrement ceux du premier âge, lorsqu'ils les entendent blasphémer, ou qu'ils les surpren-

nent s'occupant à commettre des larcins; de les suivre outre cela de leurs yeux, et de les surveiller, au moyen même des renseignements qu'on leur donnera, dans leurs déportements divers, et de leur interdire les mauvaises compagnies et la fréquentation des personnes de différent sexe. Qu'il leur recommande en outre de ne point faire coucher dans un même lit avec eux leurs enfants, qui sont ou trop petits, à cause du risque qu'ils courraient de les étouffer, ou trop grands, comme ils le seraient, une fois passé l'âge de six ans, à cause du danger d'être pour eux une cause de scandale; mais avec bien plus forte raison, de ne point les faire coucher ensemble garçons et filles.

XL. 9° Qu'il ne se lasse point d'exhorter ses auditeurs à repousser les tentations intérieures (particulièrement celles d'impureté) en invoquant les saints noms de Jésus et de Marie, ce qui est un puissant remède contre les tentations. 10° Qu'il les exhorte sans cesse, pour le cas où quelqu'un d'entre eux viendrait à commettre un péché mortel, à faire tout de suite un acte de contrition, pour recouvrer la grâce qu'ils auraient perdue, et à former en même temps la ferme résolution de se confesser le plus tôt possible; et qu'il les mette en garde contre les insinuations du démon, qui cherche à leur persuader que Dieu pardonne aussi bien deux péchés qu'un seul, parce qu'il pourrait se faire que Dieu les attendît à pénitence après un premier péché, mais qu'il les abandonnât à la suite du second.

XLI. 11° Il leur apprendra les actes que chacun doit faire tous les matins en se levant, de remerciement, d'offrande et de demande, en disant trois *Ave* en l'honneur de la sainte Vierge, et en formant la ferme résolution d'éviter tous les péchés et spécialement ceux dans lesquels on a l'habitude de retomber, en même temps qu'ils prieront la très-sainte Mère de Dieu de les en délivrer; et il exhortera toutes les mères à faire prendre tous les matins cette habitude à leurs enfants. Il dira de plus en chaire que les parents sont obligés de faire fréquenter les sacrements à leurs enfants, puisque si ceux-ci négligent de les fréquenter, ils tomberont facilement dans la dis-

grâce de Dieu, et que c'est aux parents à prévenir un si grand malheur. Il leur dira encore qu'ils se rendraient coupables, s'ils empêchaient leurs enfants sans de justes motifs de se marier ou de se faire religieux, ou s'ils les contraignaient à se marier malgré eux; comme aussi il fera comprendre aux enfants le péché dont ils se rendraient coupables en contractant mariage contre la juste volonté de leurs parents. (Voir ce que nous aurons à dire en parlant des épousailles).

XLII. 12° Comme il est vrai, ainsi que nous l'avons dit plus haut, que le curé est obligé non-seulement d'empêcher le mal, mais encore de promouvoir la pratique du bien, il exhortera le peuple à visiter chaque jour le Saint-Sacrement, ou quelque image de la très-sainte Vierge. Il pourra lui-même faire cette visite le soir en commun avec ses paroissiens, en destinant à cet exercice l'heure la plus commode pour le peuple, comme cela se pratique dans beaucoup de lieux. Il leur dira de plus que ceux d'entre eux qui ne pourront faire cette visite à l'église, pourront la faire dans leurs maisons. Qu'il recommande surtout aux hommes d'être assidus aux exercices de la congrégation, et à tous de fréquenter la communion avec la préparation convenable et l'action de grâces, les actes de foi, d'amour, d'offrande et de demande, et il leur enseignera la méthode à suivre pour bien pratiquer ces actes.

XLIII. 13° Il doit s'efforcer d'affectionner le peuple à la dévotion envers Marie, en lui démontrant combien grande est la puissance et la miséricorde de cette divine mère, toujours prête à venir au secours de ceux qui s'adressent à elle. Pour cela il recommandera à chaque famille de réciter le rosaire tous les jours en commun, de jeûner le samedi, de faire des neuvaines à l'approche des fêtes de la sainte Vierge, en les annonçant de l'autel toutes les fois qu'elles devront avoir lieu. Il sera bon aussi qu'il fasse une courte instruction chaque samedi, en y racontant quelque trait de la vie de la sainte Vierge, et qu'une fois chaque année il fasse une neuvaine solennelle en l'honneur de Notre-Dame, avec sermon et exposition du très-Saint-Sacrement. A cet effet, il pourra recourir à l'ouvrage

que j'ai fait imprimer sous le titre de *Gloires de Marie*, dans lequel il trouvera un recueil de matériaux et d'exemples. Bienheureux le curé qui tient ses ouailles attachées à la dévotion envers Marie, parce qu'avec le secours de cette divine mère, elles mèneront une vie vertueuse, et il trouvera lui-même en elle une puissante avocate à l'article de la mort.

XLIV Enfin il doit leur recommander par-dessus tout la pratique de la prière, c'est-à-dire de se recommander souvent à Dieu,en lui demandant spécialement la sainte persévérance dans l'amour de Jésus et de Marie, en leur répétant souvent que les grâces divines, et spécialement le don de la persévérance, ne s'obtiennent qu'autant qu'on les demande. « Demandez, et vous recevez [1] » Il doit aussi leur rappeler souvent cette grande promesse de Jésus-Christ, qui a dit : « Je vous le dis en vérité, si vous demandez quelque chose à mon Père en mon nom, il vous l'accordera [2] » Il leur recommandera beaucoup aussi la pratique de l'oraison mentale, et il aura soin de la faire avec le peuple chaque jour dans l'église, ou au moins tous les jours de fête ; il leur enseignera enfin la manière de la pratiquer en particulier Mais qu'il me soit permis de soulager ici mon cœur. Quel malheur ! Combien il y a peu de curés et de confesseurs qui prennent la peine de conseiller à leurs pénitents la pratique importante de l'oraison mentale, ou celle de la méditation, sans laquelle il est difficile de persévérer dans la grâce de Dieu, et presque impossible de s'avancer dans la voie de la perfection. Et cependant un peu de zèle à ce sujet embraserait un grand nombre d'âmes de l'amour divin. Mais celui-ci néglige cette pratique pour s'épargner un peu de fatigue ; celui-là, pour ne pas avoir le remords de conseiller aux autres ce qu'il ne met pas lui-même en pratique ; en un mot, cette pratique est négligée, parce que Jésus-Christ n'est pas assez aimé. Oh ! si les curés et les confesseurs aimaient beaucoup Jésus-Christ, de combien de personnes ne le feraient-ils pas encore aimer, et par là les préserveraient du

1. Petite et accipietis. — 2. Amen, amen dico vobis, si quid petieretis Patrem in nomine meo, dabit vobis (*Joann.*, XVI, 23).

feu de l'enfer ! Il faut donc prier le Seigneur que, s'il veut être aimé des enfants, il se fasse aimer par les prêtres.

XLV Outre ces obligations principales que nous venons de mentionner, le curé en a d'autres encore qui sont d'une grande importance. 1° Il doit donner le bon exemple. Le pasteur doit ressembler à cette lampe [1] luisante et ardente dont parle l'Evangile, qui brûle d'un saint zèle à l'intérieur, et brille au dehors par les bons exemples : autrement il pourrait prêcher et exhorter les autres à marcher dans le chemin de la vertu ; s'il n'en donne pas lui-même le premier l'exemple, on ne croira pas même ce qu'il dira : car les hommes sont persuadés plutôt par les yeux que par les oreilles, comme le dit le synode d'Urgel [2] 2° Il doit assister avec un grand soin les moribonds, et principalement les pécheurs habitudinaires, qui ont grand besoin d'une assistance plus spéciale. Il est vrai que le curé peut confier cette fonction à d'autres prêtres ; mais il ne doit pas se fier là-dessus à toutes sortes de prêtres, parce que dans de telles occasions il pourrait en résulter de grands scandales des plus funestes. 3° Il doit secourir les pauvres avec le surplus des revenus de sa cure, après avoir prélevé du reste ce qui lui est nécessaire pour son entretien et celui de ses proches, s'il en a qui soient vraiment pauvres ; on pourra consulter à ce sujet ce que je dirai au chap. XIII, 2e point, en parlant des bénéficiers. 4° Il doit examiner avec soin le degré d'instruction des sages-femmes, pour reconnaître si elles sont capables d'administrer le baptême aux nouveaux-nés en cas de nécessité, comme il est dit dans le rituel romain [3], parce que de tels cas peuvent se présenter souvent, et que pour cela elles sont obligées, sous peine de péché grave, de savoir administrer le baptême, comme le disent saint Antonin, Regi-

1. Lucens et ardens. — 2. Magis oculis quam auribus credunt (Concil. tom. III, Urgel. (a) *de offic. Cler.*) — 3. Rit., rom., *De bapt. puer.*

a) Il s'agit ici sans doute du synode diocésain tenu à Urgel l'an 1632, et dont on trouvera les statuts analysés dans le *Dictionnaire universel des conciles*, édition Migne.

(*L'éditeur.*)

nald, Aversa, etc.[1] En outre, le curé doit, à l'égard du baptême, observer ce que le rituel romain lui prescrit, c'est-à-dire 1° inscrire sur un registre les noms des baptisés, de leurs parents et de leurs parrains (et marraines) ; 2° faire connaître à ces derniers les obligations qu'ils contractent ; 3° recommander aux mères et aux nourrices de ne pas coucher leurs nourrissons dans leurs lits avec elles. Tournely, Barbosa, Anaclet, remarquent à ce sujet, que cette obligation cesse lorsqu'il n'y a aucun danger, par exemple, quand le lit est large, quand l'enfant ne pourrait autrement prendre du repos à cause du froid, ou bien quand la femme, pendant son sommeil, a l'habitude de se tenir toujours à la même place[2]

XLVI. En un mot, c'est de la bonté des curés que dépendent la bonté et le salut des peuples. Une contrée qui a un bon curé verra ses habitants fréquenter les sacrements, pratiquer l'oraison mentale et donner de bons exemples ; mais si le curé est mauvais, on verra le pays rempli de vices et de scandales.

§ II.

Des obligations des évêques.

47. I. Des ordinations. — 48 à 51. L'évêque doit avoir la preuve de la sainteté de vie des ordinands. — 52. Et de leur instruction. — 53. Des séminaires institués à cette fin. — 54. II. De l'élection des curés. — 55. Quelles instructions doit leur donner l'évêque. — Digression sur les congrégations de jeunes filles. — 56. Du choix des confesseurs. — Digression sur les académies. — 57. Des congrégations particulières des ecclésiastiques. 58. L'évêque doit porter son attention sur la manière dont se dit partout la messe. — 59 et 60. III. Des visites épiscopales. — 61. IV. De la surveillance des monastères. — 62. V. De la résidence. — 63. VI. De la correction. — 64. VII. De l'aumône. — 65 et 66. De la messe, des audiences, de l'exemple que doit donner l'évêque, particulièrement de mansuétude, d'esprit de pauvreté et d'oraison.

XLVII. Un évêque a beaucoup plus d'obligations à remplir qu'un curé. Avant tout, 1° en ce qui concerne les ordinations, son devoir est de choisir pour ministres des autels ceux qui en sont dignes, et d'exclure les indignes. Saint François de Sales

1. Cf. lib. VI, n. 117, au mot *Quando*. — 2. *Ibid.*, n. 160.

tremblait à la pensée d'une si grande responsabilité; aussi n'admettait-il personne aux saints ordres, qui n'eût pour témoignage en sa faveur que sa bonté de vie ; il n'avait égard ni aux recommandations, ni à la noblesse, ni au degré d'instruction du sujet; car la science unie à une mauvaise vie n'en cause que de plus grands maux, puisqu'elle ne fait que donner du crédit aux vices. Aussi, ce saint évêque faisait-il peu d'ordinations, comme le font au reste tous les bons évêques, puisque en vérité il y en a peu qui se fassent prêtres par suite d'une véritable vocation et pour la plus grande gloire de Dieu ; et de là vient qu'il est bien peu de prêtres qui persévèrent jusqu'à la fin dans la vertu, et qui travaillent véritablement pour le bien des âmes. Aussi le même saint avait-il coutume de dire que l'Eglise n'avait pas besoin d'un grand nombre de prêtres, mais de bons prêtres.

XLVIII. Un évêque doit examiner ceux qui prétendent aux ordres sur deux points principaux : la piété, et l'instruction. Quant à la piété et aux mœurs, l'évêque n'agirait pas avec sécurité, s'il se contentait des seuls certificats donnés par les curés, car souvent ces certificats sont dictés par le respect humain. Et certes il ne doit pas non plus se contenter d'une bonté négative, comme dit saint Thomas; mais il faut qu'il voie dans le sujet une bonté positive, après avoir pris sur son compte des renseignements qui lui donnent une assurance suffisante que le candidat possède le véritable esprit ecclésiastique. Saint Paul [1] dit qu'il est nécessaire que le prêtre (il le comprend sous le nom d'évêque, comme l'expliquent les Pères de l'Eglise, tels que saint Ambroise, saint Chrysostome, saint Thomas et autres) ne soit pas néophyte, c'est-à-dire, comme l'explique le docteur angélique, qu'il ne le soit ni sous le rapport de l'âge [2], ni sous celui de la sagesse. C'est pour cela que le concile de Trente dit [3] qu'on ne doit recevoir aux ordres sacrés que ceux à qui une vie éprouvée tienne lieu de vieillesse [4] Par là il entend ceux qui, par une sagesse à toute

1. I *Tim.*, III, 6. — 2. Non solum ætate, sed etiam perfectione.
3. Sess. XXIII, c. XII. — 4. Quorum probata vita senectus sit.

épreuve, ont vieilli dans la pratique de la vertu, conformément à ce mot de la Sagesse, qu'une vie sans tache a tout le mérite de la vieillesse [1] C'est pourquoi un évêque zélé ne doit signer la requête d'aucun ordinaud, avant d'avoir pris auprès de plusieurs personnes sûres et fidèles des informations secrètes sur la moralité du sujet ; c'est un point que l'évêque doit observer avec soin, parce qu'il est d'une grande importance, et peut seul décharger sa conscience de la responsabilité d'une ordination. Au moyen de ces informations, l'évêque doit s'assurer non-seulement si tel clerc n'a pas donné de scandale, soit par ses jeux, soit par ses insolences, soit par ses mauvaises conversations, mais de plus s'il s'applique à la vie spirituelle par la fréquentation des églises, l'exercice de la prière, et l'usage des sacrements ; si de plus il mène une vie retirée, ou du moins s'il fréquente de bonnes compagnies ; s'il est appliqué à l'étude ; si ses vêtements sont décents, ses paroles modestes, et autres choses semblables. Et s'il arrivait qu'un clerc eût donné quelque scandale éclatant, alors il ne doit pas se contenter de cette seule preuve, mais rechercher s'il a expié sa faute par plusieurs années d'une vie sans reproche ; car il doit alors craindre raisonnablement que tout cela ne soit un masque dont il se couvre pour parvenir à entrer dans les ordres.

XLIX. Anciennement, suivant la discipline primitive de l'Eglise, si un clerc avait commis un seul péché mortel, on ne lui permettait plus de monter dans les ordres, comme l'attestent saint Jérôme, saint Isidore et bien d'autres. Quelques siècles plus tard, on excluait au moins pour toujours ceux que la voix publique accusait d'un grave délit. Il est vrai qu'aujourd'hui cette rigueur n'est plus observée partout ; néanmoins (comme nous l'avons vu plus haut), il est certain qu'on ne doit admettre personne qui ne soit d'une vertu éprouvée, spécialement sur le chapitre de la continence que doivent observer tous ceux qui seront admis aux ordres sacrés : « Qu'aucun clerc ne soit ordonné, qui n'ait été éprouvé

1. Ætas senectutis vita immaculata (IV, 9).

auparavant, » est-il dit dans le canon *Nullus* [1] Et saint Grégoire écrivait : « Personne ne doit s'approcher pour le service de l'autel, que ceux dont la chasteté a été préalablement éprouvée [2] » Le pontife veut qu'une telle épreuve date de plusieurs années : « De peur, dit-il, que l'ordination ne soit une occasion de perte pour ceux qui la reçoivent, on doit voir d'abord s'ils ont passé leur vie dans la continence depuis nombre d'années [3] » Le concile de Trente exige la même preuve, en prescrivant de ne conférer la prêtrise qu'à ceux dont la sagesse ou la bonne vie a été éprouvée dans les ordres inférieurs [4]

L. En un mot, il est indubitable qu'un évêque ne peut sans un péché grave admettre un sujet indigne aux ordres sacrés ; et tout sujet est indigne, tant qu'il ne donne pas des preuves suffisantes de la bonté positive de sa vie. Saint Thomas en donne la raison. Ce saint docteur dit que les ordres sacrés exigent une plus grande sainteté que l'état religieux, quand on considère l'office sublime que doit remplir l'ordonné, car l'ordination conduit aux ministères les plus élevés [5] Ailleurs il ajoute : « Si l'ordination élève les prêtres au-dessus des autres hommes, il faut qu'ils méritent leur élévation par leur sainteté [6] Et c'est pourquoi il affirme qu'avant de conférer les ordres, l'évêque doit s'assurer que les ordinands possèdent la grâce à un degré qui les rende dignes d'être reçus au nombre des ministres de Jésus-Christ [7] Et par la grâce, il ne faut pas entendre la grâce gratuitement donnée, *gratis data*, mais celle qui nous rend agréables à Dieu,

1. Nullus ordinetur clericus, nisi probatus fuerit.

2. Nullus debet ad ministerium altaris accedere, nisi cujus castitas ante susceptum ministerium fuerit approbata. Lib. I, epist. 42.

3. Ne unquam ii qui ordinati sunt pereant, prius aspiciatur si vita eorum continens ab annis plurimis fuit.

4. In minoribus ordinibus probati. Sess. XXIII, *de reform.*, c. III.

5. Per sacrum ordinem deputatur ad dignissima ministeria (2-2, q. 184, a. 6).

6. Sicut illi qui ordinem suscipiunt super plebem constituuntur gradu ordinis, ita et superiores sint merito sanctitatis, *Suppl.*, q. 36, a. I, ad 3.

7. Et ideo præexigitur gratia quæ sufficiat ad hoc quod digne connumerentur in plebem Christi.

parce que c'est la seule qui fait le mérite de la sainteté. D'où saint Thomas conclut que, pour ordonner quelqu'un, il ne suffit pas que l'évêque n'ait découvert aucune tache dans la conduite du clerc, mais qu'il doit en outre avoir acquis la certitude de sa bonté de vie, et d'une bonté proportionnée à la grandeur du ministère qui doit lui être conféré [1]. Il cite à l'appui de son sentiment l'autorité de saint Denis, qui dit que personne ne doit prétendre devenir ministre des choses divines (tel qu'est le sacerdoce), si l'on ne s'est rendu, par une longue habitude, parfaitement conforme et semblable à Dieu [2]

LI. En outre, de même que l'ordinand pècherait, s'il recevait les ordres sans avoir une bonté positive, c'est-à-dire l'habitude acquise d'une bonne vie, parce que, s'il n'a pas la vocation divine, que certainement il ne doit pas alors présumer d'avoir, il s'exposerait au danger de ne pouvoir supporter le poids qu'il assumerait sur lui, surtout en ce qui concerne la pratique du célibat ; et à bien plus forte raison, l'évêque se rendrait coupable, s'il l'ordonnait sans avoir acquis préalablement une longue expérience de son changement de vie. « Les ordres sacrés, dit saint Thomas, exigent l'état de sainteté ; et ce n'est que sur des murs desséchés par une longue pratique de la sainteté, qu'on doit poser une charge aussi lourde à porter que le sont les ordres [3] » Ainsi le saint docteur compare les ordres à des murs qui, fraîchement construits, ne peuvent supporter un grand poids : de même, selon lui, ceux qui n'ont réformé leur conduite que depuis peu de temps, et qui ne sont pas encore guéris de l'humeur corruptrice du vice, ne sont pas en état de recevoir les ordres, qui portent avec eux l'obligation d'une continence et d'une vie exemplaire, telle

1. Sed amplius exigitur ut secundum mensuram ordinis injungendi habeatur certitudo de qualitate promovendorum.

2. In divino omni non est audendum ducem fieri, nisi secundum omnem habitum suum factus sit Deiformissimus, et Deo simillimus.

3. Ordines sacri præexigunt sanctitatem, unde pondus ordinum imponendum parietibus jam per sanctitatem desicatis (2-2, q. 189, a. 1).

qu'elle convient à un ministre des autels. Ainsi l'évêque, en conférant les ordres sacrés à un sujet indigne, pèche à double titre : il pèche, parce qu'il manque à son devoir, et il pèche encore parce qu'il coopère à toutes les fautes que l'ordonné commettra et qu'il fera commettre aux autres. Et c'est là ce que signifient les paroles suivantes de saint Paul : « Ne vous hâtez d'imposer les mains à personne, et ne vous rendez point ainsi complice des péchés d'autrui [1] » Saint Léon a dit aussi sur ce même texte : « Qu'est-ce que coopérer aux péchés d'autrui, sinon conférer les ordres à un indigne [2] ? »

LII. Nous avons parlé jusqu'ici de la piété ; parlons mainnant de l'instruction qui est nécessaire à ceux qui prétendent aux ordres sacrés. L'ignorance dans les prêtres fait un tort considérable non-seulement à eux-mêmes, mais aussi aux autres ; et ce qu'il y a de plus déporable, c'est qu'elle est un mal sans remède, comme le dit saint François de Sales, parce que des prêtres sans instruction restent toujours incapables, ou que du moins il leur est très-difficile, quand une fois ils ont reçu les ordres, de s'astreindre à étudier. C'est pourquoi l'évêque doit examiner avec le plus grand soin non-seulement si le sujet qui aspire à recevoir les ordres est bien instruit, mais encore s'il a du goût pour l'étude ; car celui qui ne l'aime pas, ne sera jamais utile à l'Eglise, ou plutôt il sera nécessairement mauvais prêtre, puisque l'oisiveté est, comme on dit, la mère des vices. Par conséquent un évêque ne doit pas se contenter d'un simple examen, qui roule d'ordinaire sur les ordres mêmes qu'on est pour recevoir, et sur d'autres matières triviales que les clercs apprennent facilement dans quelque opuscule ; et après qu'ils ont reçu l'ordination, ils restent aussi ignorants qu'ils l'étaient avant. Mgr Fabrice de Capoue, d'heureuse mémoire, archevêque de Salerne, avait soin, aux ordinations qu'il faisait, et précisément pour celles

1. Nemini cito manus imposueris, neque communicaveris peccatis alienis I *Tim.*, v, 22.

2. Quid est communicare peccatis alienis, nisi talem effici ordinantem, qualis illi est qui non meruit ordinari, I *Tim.*, v, 22.

des prêtres, de faire examiner ses ordinands sur toute la morale. Je sais aussi qu'un autre prélat (Mgr Vigilante) faisait de même examiner les clercs sur la morale, mais en leur assignant pour chacun le traité qu'ils devaient étudier particulièrement ; de sorte qu'en arrivant à la prêtrise, ils pouvaient se trouver avoir acquis un degré d'instruction suffisant pour entendre les confessions. Et c'est aussi la méthode que j'ai adoptée dans mon diocèse. Plût à Dieu que tous les évêques, et principalement ceux qui ont la charge de petits diocèses, observassent la même pratique ; on n'entendrait pas tant d'évêques se plaindre, comme on en entend qui le font, de n'avoir personne qu'ils puissent approuver pour les confessions. Mais, pourra-t-on m'objecter, le concile de Trente n'exige pas une si grande science dans les ordinands. Je répondrai que, d'un autre côté, le concile ne défend pas non plus aux évêques de l'exiger de leurs ordinands, comme ils le peuvent (ainsi qu'en conviennent les docteurs) quand ils le jugent nécessaire pour le bien de leur diocèse. Mais pour ne parler ici même que comme l'a fait le concile de Trente, ce concile a prescrit de soumettre à l'épreuve d'un sérieux examen [1] ceux qui doivent recevoir le sacerdoce pour instruire les peuples et conférer les sacrements : paroles dont l'interprétation la plus bénigne qu'on puisse donner, comme l'a déclaré le pape Innocent XIII, dans sa bulle *Apostolici ministerii*, adressée à l'Espagne, et étendue ensuite à toute la chrétienté par Benoît XIII, comme le rapporte le cardinal Lambertini, depuis Benoît XIV [2], c'est que les ordinands doivent au moins savoir la morale.

LIII. Pour arriver à un tel but, l'évêque doit avoir un séminaire bien réglé ; et en exigeant que tous ceux qui veulent recevoir les ordres y passent au moins trois ou quatre ans, il pourra y prendre, à son choix, les curés, les confesseurs et les autres prêtres nécessaires, et c'est ainsi qu'il pourra voir son diocèse bien cultivé. J'ai dit *un séminaire bien réglé*, parce

1. Ad populum docendum, ac administranda sacramenta, diligenti examine comprobentur. (Sess, XXIII, *de reform.*, c. XII.) — 2. *Notifi.* 2, 16 et 32.

qu'autrement il serait la ruine de la jeunesse et du diocèse. Les jeunes gens qui entrent dans un séminaire, quelle que soit la vigilance dont on use à leur égard, ne sont pas tous des anges ; tous n'ont pas encore l'esprit ecclésiastique, mais ils ont à l'acquérir. Or, si le séminaire est mal réglé, il arrivera que ceux qui y arrivent purs comme des anges, en se laissant bientôt corrompre par les autres, deviendront des démons, et plus tard infecteront de leurs vices tout leur pays. C'est pourquoi, si un évêque, soit par manque de revenus, soit par tout autre obstacle, ne peut posséder de bons professeurs pour son séminaire, il doit le fermer, pour ne pas avoir à rendre compte à Dieu d'une multitude de péchés et de scandales. Il faut donc qu'un séminaire soit aussi bien réglé sous le rapport de la piété que sous celui de la science. Pour ce qui regarde la piété, il faut, en premier lieu, qu'il y ait des règlements pour les méditations, la messe, l'office de la sainte Vierge, les lectures spirituelles, les visites au Saint-Sacrement, les examens, le silence à observer hors le temps des récréations, et cela pour se répéter tous les jours. Il faut aussi que la confession et la communion aient lieu chaque semaine, ou au moins deux fois par mois, et pour cela, on doit faire venir de pieux et bons confesseurs, et même des confesseurs extraordinaires plusieurs fois dans l'année. Il faut, de plus, un jour de retraite spirituelle, chaque mois, avec un sermon prêché par quelque père spirituel; les exercices spirituels doivent aussi avoir lieu chaque année. On devrait prescrire aussi que les jeunes séminaristes n'aient pas la permission d'aller chez eux dans les jours de vacance, parce qu'alors (particulièrement en temps de vendange) ils abandonnent tous leurs exercices spirituels, et dans un mois ou deux d'absence ils perdent tout ce qu'ils avaient gagné, et rentrent au séminaire souillés de péchés. En second lieu, l'évêque doit se pourvoir d'un bon recteur qui ait du zèle et de l'expérience, et qui ait assez de sagacité pour deviner tout ce qui se passe et tout ce qui se fait. Ce recteur doit surveiller toutes les chambres, épier les fautes, interroger souvent les préfets, ainsi que quelque élève

des plus fidèles chargé dans chaque chambre de rapporter secrètement les fautes qui s'y commettent. En troisième lieu, il doit se pourvoir de préfets qui soient de bonnes mœurs, et exacts à ne jamais s'éloigner des chambres qu'ils ont à surveiller, et à ne jamais permettre des confidences entre camarades, qui soient fermes aussi à exercer la correction, et fidèles à rendre compte au recteur des fautes commises chaque semaine. En quatrième lieu, il serait convenable que l'évêque visitât souvent son séminaire, et qu'il y fît une ou deux fois l'année une perquisition particulière, en s'informant de chaque séminariste s'il ne se commet pas quelque désordre. En cinquième lieu, l'évêque doit surtout avoir l'œil ouvert sur les élèves qui sont reçus, en faisant attention à ce qu'on n'en admette aucun qui n'ait donné bon exemple, en prenant pour s'en assurer des informations secrètes. Il vaut mieux avoir peu d'élèves, pourvu qu'ils soient bons, que d'en avoir beaucoup, et parmi eux des imparfaits qui bientôt gâteraient les autres. Il doit en conséquence user de toute la rigueur possible, sans faire de rémission, à l'égard des incorrigibles, ainsi que contre tous ceux qui causeraient un scandale positif, comme ceux, par exemple, qui auraient fait des actions contraires à l'honnêteté, ou qui se seraient révoltés, ou qui auraient commis des larcins, ou autres délits semblables. Un séminariste ainsi démoralisé ne pourrait qu'à grand' peine être pardonné une première fois, après un châtiment exemplaire et de durée ; mais le plus sûr parti à prendre serait de le chasser tout de suite, parce qu'une brebis aussi profondément gâtée pourrait causer la ruine de tout le séminaire. Dans de telles circonstances user de charité, ce ne serait plus charité, mais tyrannie et injustice ; car l'évêque est tenu, par devoir de justice, d'empêcher le dommage commun. Ensuite, pour ce qui se rapporte aux sciences, il est nécessaire avant tout que l'évêque fasse bien apprendre à ses jeunes aspirants la langue latine, parce que, sans cette science, ils ne pourraient guère étudier les autres, et que n'entendant que difficilement le latin, ils auraient peu de goût pour l'étude. Il doit aussi leur faire

étudier la philosophie (et particulièrement une bonne logique), ainsi que la théologie scolastique et dogmatique. Mais par-dessus tout, et principalement dans les diocèses peu étendus, il est nécessaire de faire étudier à fond la morale aux jeunes séminaristes, afin qu'ils soient aptes à confesser, et que l'évêque puisse s'en servir au besoin; car autrement, une fois sortis du séminaire, ils en abandonneraient l'étude et resteraient ainsi inutiles à l'Eglise. Il est bon aussi de donner chaque semaine un devoir à faire à l'un sur la doctrine chrétienne, à un autre sur une pensée à développer, à un autre un colloque, à un autre une leçon de catéchisme, à tel autre un sermon. De cette manière, ils s'habitueront peu à peu, eux et les autres, aux fonctions apostoliques, qu'ils auront à remplir au sortir du séminaire ; et par conséquent il est très-utile de former à ces exercices spécialement les séminaristes. Si l'on veut s'instruire d'autres moyens pour le bon règlement d'un séminaire, on pourra recourir à mon livre d'exercices pour les prêtres, où se trouve à la fin un petit traité des séminaires.

LIV En second lieu, l'évêque est obligé de faire choix de bons curés et de bons confesseurs. Pour ce qui regarde le choix des curés, on sait d'avance qu'il doit préférer les plus dignes. A l'égard même des bénéfices simples, l'opinion la plus probable, que soutiennent saint Thomas [1] et autres, c'est encore qu'on doit préférer les plus dignes, parce que c'est là ce que demande le bien général de l'Eglise. Mais quant aux curés, il est certain, d'après le concile de Trente, que l'évêque est tenu de choisir le plus digne, en ayant égard aux qualités des sujets qui concourent, c'est-à-dire à leur prudence, à leur âge, à leurs vertus, et principalement à leur instruction et à leur sainteté de vie. Pour ce qui est de l'instruction, l'évêque peut bien se conformer au jugement des examinateurs; mais son principal soin doit être d'examiner l'honnêteté de vie de chacun des concurrents, en prenant des informations secrètes auprès de diverses personnes. On ne doit pas mettre en doute la maxime de saint François de Sales, que pour la direction

1. Cf. lib. IV, n. 93.

des âmes il faut constamment opter pour ceux dont l'instruction est suffisante, de préférence à d'autres plus instruits, mais dont la vertu est moins éprouvée. Et la sacrée congrégation, parlant de l'élection des curés [1], dit « qu'on doit préférer un sujet moins instruit, pourvu qu'il soit capable, dont la moralité est à toute épreuve, à un autre plus savant, mais dont on ignore la bonté de vie [2] » Et il est certain qu'un curé vraiment pieux fera plus de bien en un seul mois, qu'un autre plus instruit, mais moins dévot, dans tout le cours d'une année.

LV L'évêque doit aussi prendre des informations sur la manière dont les curés enseignent la doctrine chrétienne, par exemple, sur leurs prédications, qu'ils doivent faire avec simplicité, comme le prescrit le concile de Trente. C'est l'avis que le prélat doit répéter souvent à ses curés, de distribuer miette à miette à leurs ouailles le pain de la parole divine; en leur conseillant en même temps de mêler à toutes leurs prédications des règles de conduite, comme, par exemple, de leur apprendre à repousser les tentations, à supporter les chagrins qui leur surviennent, les injures qu'ils peuvent avoir à souffrir, et autres choses semblables. L'évêque doit aussi prendre des informations sur la manière dont les curés et les confesseurs s'appliquent à entendre les confessions. Dans certains lieux les curés assistent aussi au chœur, et qu'en résulte-t-il? Il en résulte que, dans ces moments où le peuple se trouve en plus grand nombre réuni à l'église, leurs curés s'en vont au chœur, et que par suite de cela le monde reste quelquefois plusieurs mois sans se confesser : voilà un mal auquel il est du devoir de l'évêque de porter remède. Il doit aussi s'informer si les curés ont soin de faire faire la communion aux enfants de dix ans environ qui en sont capables; si de plus ils sont exacts à prendre les billets de communion pascale, pour voir si tous les paroissiens ont satisfait au précepte; s'ils pratiquent l'oraison mentale, la visite au Saint-Sacrement et à la

1. Apud Piasec., p. 328, n. 19. — 2. Præferendus est minus doctus, modo idoneus, quando ejus mores sunt approbati, doctiori, cujus vita ignoratur

sainte Vierge, comme cela se fait en plusieurs lieux. Il est bon que l'évêque introduise ces pratiques dans les pays qui ne les ont pas encore adoptées, et qu'il en recommande l'observation dans ceux où elles sont établies. Qu'il recommande aussi l'assistance des mourants et l'exactitude aux exercices des congrégations établies pour les séculiers. Nous avons introduit dans plusieurs lieux, au moyen de nos missions, les congrégations de jeunes filles : voici comment nous les organisons. Les jeunes filles de quinze ou seize ans au moins se réunissent dans quelque église, portes ouvertes, en plein jour, chaque dimanche; là, un ecclésiastique d'une probité reconnue leur explique la doctrine chrétienne, leur fait un sermon tout simple, ou une instruction sur l'oraison mentale, par exemple, sur la manière de s'approcher des sacrements, ou sur les vertus que comporte leur âge, et ensuite leur assigne les pratiques de dévotion qu'elles doivent faire dans le cours de la semaine; puis, outre cela, il leur rappelle les règles particulières qui doivent diriger leur conduite chaque jour, les pratiques journalières, telles que le rosaire, les visites au Saint-Sacrement qu'elles feront au moins en esprit sans sortir de leurs maisons, l'examen de conscience, la fréquentation des sacrements chaque semaine, la modestie dans les vêtements, et autres choses semblables. Ces congrégations ou réunions de jeunes filles produisent un bien immense, parce que, si elles se marient, elles enseigneront sans peine à leurs enfants ce qu'elles auront pratiqué les premières, et par là les familles entières seront sanctifiées.

LVI. En outre, l'un des plus grands soins de l'évêque doit se porter sur les approbations qu'il donne pour confesser. C'est des confesseurs que dépend la direction des consciences de tous ses diocésains, et un confesseur ignorant ou de mauvaises mœurs peut causer la perte d'une contrée entière. Il ne doit donc jamais en approuver aucun sans s'être bien assuré de la bonté de ses mœurs, de son degré de science, et sans l'avoir fait examiner avec soin sur la morale. Il y a des évêques qui, sans examen, donnent le pouvoir de confesser générale-

ment à tous ceux qui prêchent le carême, ou qui en ont déjà obtenu la faculté dans d'autres diocèses. Mais d'autres évêques ont scrupule d'agir ainsi, et cela avec beaucoup de raison; car on ne voit que trop les désordres qui proviennent de tels confesseurs approuvés ainsi à l'aveugle. Si donc un évêque veut avoir des sujets dont il puisse se servir sans scrupule pour les confessions, outre les congrégations des cas de conscience qui se tiennent d'ordinaire dans beaucoup de diocèses, qu'il ait soin d'établir des conférences de morale à faire deux ou trois fois chaque semaine, en annonçant qu'il ne donnera la faculté de confesser qu'à ceux qui auront assisté à ces conférences au moins pendant une année. Ces conférences sont très-utiles, pour ne pas dire nécessaires, à ceux qui veulent être versés dans cette science, parce qu'ensuite on résout mieux les difficultés, et qu'on se pénètre davantage des principes à suivre.

LVII. Un très-bon conseil à observer encore pour un évêque, serait qu'il établisse dans les lieux les plus considérables de son diocèse des congrégations à part des autres, et composées des prêtres et des clercs les plus avancés dans la spiritualité, qui s'y exerceraient chaque semaine à la pratique de la confession, de l'assistance des mourants, de la célébration de la messe, et d'autres fois à la composition soit d'une thèse à développer, soit d'un colloque, d'un sermon, ou d'une instruction. Ces congrégations pourraient avoir ensuite des règlements particuliers, comme, par exemple, de porter toujours l'habit long, de ne point jouer aux cartes, etc., afin que le peuple leur porte une vénération particulière. Il n'importe pas qu'ils soient peu, ou plutôt il vaut mieux qu'ils ne soient pas beaucoup, afin qu'ils se maintiennent mieux dans la réserve, et qu'ils puissent s'appliquer avec moins d'obstacles aux œuvres de charité. Le soin de l'évêque sera d'exciter continuellement leur zèle, et même de leur accorder des faveurs, comme de leur donner au moins à faire quelques stations de carême, ou autres prédications, de leur confier des missions, de les charger encore d'autres exercices spirituels,

en leur recommandant de n'adresser à la basse classe que des paroles simples s'ils veulent voir, leurs paroles produire quelque fruit.

LVIII. De plus, comme l'observe sagement Roncaglia, d'accord avec Quarti et Pasqualigo, une grave obligation de l'évêque c'est de veiller à ce que ses prêtres célèbrent la messe avec l'attention nécessaire et la gravité qu'exige un sacrifice si auguste, sans estropier les mots et les cérémonies ; impiété que commettent beaucoup de prêtres au grand scandale des séculiers, et qui, quand ce désordre est notable (comme il l'est nécessairement quand on célèbre la messe en moins d'un quart d'heure), est certainement un péché mortel, comme nous le dirons en parlant de l'Eucharistie (chap. xv, num. 84), où ce point sera discuté. Mais pour ce qui regarde en particulier les évêques, le concile de Trente a déclaré [1] qu'ils sont obligés (et comme la matière est grave, cette obligation l'est également) de défendre dans leur diocèse de célébrer la messe avec une telle irrévérence. « Le saint concile décrète (ce sont ses paroles), que les ordinaires des lieux aient un soin vigilant, et se regardent comme strictement obligés de réprimer tous les abus, qu'a introduits dans le clergé une irrévérence presque inséparable de l'impiété [2] »

LIX. En troisième lieu, l'évêque doit avoir un soin extrême de faire la visite de son diocèse, comme elle lui est si vivement recommandée par le concile de Trente dans les termes suivants : « Les évêques ne manqueront pas de faire eux-mêmes la visite, chacun de leur propre diocèse, ou de la faire faire par leur vicaire général, ou par un autre visiteur particulier, s'ils sont légitimement empêchés de la faire en personne. Et si l'étendue de leur diocèse ne leur permet pas de la faire tous les ans, ils en visiteront au moins chaque année la plus grande partie, en sorte que la visite de tout

1. Sess. xxii, *Decr de observ. in celeb. miss.*, etc.

2. Decernit s. synodus, ut ordinarii locorum ea omnia prohibere sedulo curent, ac teneantur, quæ... irreverentia (quæ ab impietate vix sejuncta esse potest) induxit.

leur diocèse soit entièrement faite dans l'espace de deux ans [1] » Il ajoute : « Que se contentant d'un train modeste et d'une suite peu nombreuse, ils tâchent de terminer la visite le plus promptement qu'il sera possible... qu'ils prennent garde pendant la visite, de rien recevoir, par eux ou quelqu'un de leur suite, sous prétexte de vacation, etc., soit argent, soit présent, de quelque espèce que ce soit et de quelque manière qu'il soit offert, nonobstant toute coutume, même de temps immémorial, excepté seulement la nourriture, qui leur sera fournie à eux et aux leurs, honnêtement et frugalement, autant qu'ils en auront besoin pour le temps de leur séjour, et non au delà. Il sera pourtant laissé au choix de ceux qui seront visités de payer en argent, s'ils l'aiment mieux, suivant la taxe ancienne, ce qu'ils pouvaient avoir coutume de payer, ou de fournir lesdits aliments, sauf néanmoins en tout ceci le droit acquis en vertu d'anciennes conventions passées avec les monastères et autres établissements pieux, ou églises autres que les paroissiales ; auxquels droits on ne portera aucune atteinte... Que si quelqu'un, ce qu'à Dieu ne plaise, prenait quelque chose de plus que ce qui est prescrit dans ces cas, outre la restitution du double, qu'il sera tenu de faire dans le mois, il sera soumis, sans espoir de rémission, à toutes les autres peines, etc. [2] » A combien de

1. Episcopi propriam diœcesim per seipsos, aut si legitime impediti fuerint, per suum generalem vicarium, aut visitatorem, si quotannis totam propter ejus latitudinem visitare non poterunt, saltem majorem ejus partem, ita tamen ut tota biennio per se vel visitatores suos compleatur, visitare non prætermittant.

2. Studeant quam celerrime, debita tamen cum diligentia, visitationem absolvere... Interimque caveant, ne ipsi, aut quisquam suorum procurationis causa pro visitatione, etc., nec pecuniam, nec munus quodcumque sit, etiam qualitercumque offeratur, accipiant ; non obstante quacumque consuetudine etiam immemorabili ; exceptis tamen victualibus, quæ sibi ac suis frugaliter pro temporis tantum necessitate, et non ultra, erunt ministranda. Sit tamen in optione eorum, qui visitantur, si malint solvere quod erat ab ipsis antea solvi, certa pecunia taxata, consuetum, aut vero prædicta victualia subministrare ; salvo item jure conventionum antiquarum cum monasteriis, aliisve piis locis, aut ecclesiis non parochialibus inito, quod illæsum permaneat. Quod si quisquam aliquid amplius accipere præsumpserit, is præter dupli restitutionem, intra mensem faciendam, aliis etiam pœnis, etc. »

désordres un évêque ne remédie-t-il pas en parcourant lui-même son diocèse et en voyant tout de ses propres yeux ! Il est impossible de bien gouverner un diocèse par tout autre que par le propre pasteur. Saint Charles, bien qu'entouré d'excellents ministres, ne laissait pas de se transporter partout en personne, et de visiter, malgré de grandes incommodités, les parties les plus reculées de son diocèse. Quelquefois on le vit marcher sur les pieds et sur les mains, à travers la boue et la neige, pour en atteindre certaines contrées. Il faut lire sa vie pour avoir une idée de ce qu'il a fait, et des maux auxquels il a remédié par des visites semblables. On rapporte aussi de saint François de Sales, que pour visiter certains lieux, il lui fallait parfois marcher par des chemins tellement escarpés, qu'il en avait les pieds écorchés, au point de rester plusieurs jours sans pouvoir plus s'en servir. D'autres fois il était forcé de dormir sur des tas de feuilles sèches ; et à ceux qui le suppliaient de ne pas risquer ainsi sa vie, notre saint savait répondre : « Il n'est pas nécessaire que je vive, mais il est nécessaire que je remplisse mon devoir. »

LX. Dans ses visites, l'évêque doit faire entendre sa voix par des prédications. Oh ! comme la voix du propre pasteur ne touche-t-elle pas les cœurs plus que celle de tout autre ! Saint Charles, dans le cours de ses visites, avait coutume de prêcher deux et même trois fois le jour. De plus, l'évêque doit examiner les jeunes enfants pour voir comment on les instruit, et remédier par ce moyen à la négligence des curés en leur adressant des réprimandes, et leur substituant même, au besoin, un économe chargé d'expliquer la doctrine chrétienne aux frais du curé, afin que cela serve au moins d'exemple aux autres. De plus, que dans son parcours il fasse examiner les prêtres sur les cérémonies de la messe, et qu'il suspende sans rémission ceux qui ne les observent pas comme ils le doivent. Il pourra aussi soumettre même aux épreuves d'un examen les confesseurs approuvés, et quand il aura de justes raisons de le faire, les curés eux-mêmes (voy. là-dessus le ch. xiv). Par-dessus tout un évêque doit faire l'examen personnel

de tous les prêtres et de tous les clercs du pays, en les interrogeant chacun en secret, premièrement sur leurs emplois, pour leur insinuer à mesure ce qu'ils ont à réformer, et ensuite sur les fautes des autres et spécialement celles du curé et des confesseurs, sur l'attention qu'ils apportent à chaque chose, sur les personnes qu'ils ont coutume de pratiquer. Quelques évêques vigilants portent avec eux, pour aider leurs souvenirs, un livre où ils consignent les bonnes ou mauvaises qualités de chaque ecclésiastique de leur diocèse. Ces notes peuvent leur servir dans bien des circonstances, et principalement pour les guider dans le choix des curés, des confesseurs et des autres ministres. Enfin, il s'informera de tous les autres abus, scandales et dissensions qui peuvent exister dans le pays. Dans ses visites, l'évêque doit aussi ranimer la ferveur des congrégations de gens du monde, et leur venir en aide en leur assignant un prédicateur et un confesseur, si elles en manquent. Dans ces mêmes visites, il peut fonder les congrégations particulières et restreintes des prêtres missionnaires dont nous avons parlé plus haut. Il sera bon aussi que l'évêque prenne place au confessionnal, sinon pour confesser, du moins pour écouter les personnes qui voudraient lui parler en secret. Enfin, l'évêque aura soin dans ses visites d'administrer le sacrement de confirmation. Il est reconnu de tous que l'évêque qui laisse un long temps s'écouler sans administrer ce sacrement, se rend grièvement coupable, parce qu'il prive d'un grand bien ses ouailles. Castropalao, les docteurs de Salamanque et Lacroix disent en conséquence qu'un évêque qui ne ferait pas dans l'espace de huit ou du moins dix années le tour de son diocèse (et à ses frais, à moins que la coutume ne fût différente), en faisant la visite au moins des principaux endroits, ne pourrait-être excusé de péché mortel, à moins cependant qu'il n'y eût impossibilité morale pour lui d'acquitter cette tâche [1]

LXI. En quatrième lieu, l'évêque doit veiller avec soin sur les couvents de religieuses, et à cet égard il doit s'appliquer,

1. Cf. lib. VI, n. 175.

1° à découvrir avec sagacité la volonté des aspirantes, parce qu'il en est une bonne partie qui se font religieuses par la vocation qui leur vient de leurs parents, plutôt que de Dieu, d'où il suit qu'elles mènent une vie inquiète, et qu'elles introduisent le relâchement dans la communauté, au grand scandale de tous. 2° Au temps de cette visite, que l'évêque doit faire tous les ans dans les monastères qui lui sont soumis, conformément à la Clémentine *Attendatur, de statu monast.* (quant à la visite des monastères exempts, relativement à la clôture, voyez ce qui en sera dit au chapitre des Priviléges, n. 82), il devra faire le scrutin particulier, en entendant en secret chaque religieuse, pour voir s'il n'y a pas quelque scandale ou quelque abus dans le monastère. Il devra toutefois avoir assez de prudence pour ne montrer d'attache à aucune des factions qui pourraient s'être formées dans le monastère; il doit les écouter toutes, et puis donner les ordres qu'il lui paraîtra à propos de donner. 3° Il doit aussi se montrer difficile à accorder aux étrangers la faculté de parler aux religieuses; car il doit penser que des attaches sensibles ne se forment pas tout d'un coup, mais avec le temps et par des entrevues répétées, et qu'une seule attache de cette nature peut causer le scandale et la ruine de tout un monastère. S'il arrivait que le monastère fût placé hors de sa résidence, l'évêque devrait recommander au vicaire qui en aurait la charge d'être fort circonspect et fort réservé à donner ces sortes de permissions. 4° Il doit aussi être attentif à envoyer plusieurs fois l'année des confesseurs extraordinaires, au moins pour remédier aux mauvaises confessions que quelques religieuses peuvent faire avec leurs confesseurs ordinaires. Il ne faut pas qu'il s'imagine que de tels cas arrivent rarement, ni qu'il attende la demande que les religieuses pourraient lui faire à ce sujet, parce que celles qui en ont le plus grand besoin, seraient les plus réservées à demander un confesseur extraordinaire. Et en le leur envoyant, qu'il les oblige à se présenter toutes à lui en son confessionnal, ne serait-ce que pour lui parler, comme l'a ordonné Benoît XIV dans sa bulle *Pastoralis*

curæ, où expliquant ces paroles du concile de Trente, Sess. xxv, c. x, il dit « que le confesseur (extraordinaire) doit écouter les confessions d'elles toutes [1].... Qu'elles se présentent chacune à part au confesseur extraordinaire pour faire auprès de lui leur confession sacramentelle, ou bien pour recevoir de salutaires avis... pour que personne n'ait à penser que les unes avaient des raisons indispensables qui les obligeaient d'avoir recours à ce confesseur, tandis qu'on regarderait les autres comme exemptes d'un semblable besoin [2] Il convient encore pour cela, qu'à moins d'une stricte nécessité, l'évêque ne confirme pas pour plus de trois ans dans leur charge les confesseurs ordinaires. Enfin, l'évêque doit pourvoir à ce que, chaque année, il y ait dans le monastère des exercices spirituels dirigés par quelque prêtre exemplaire et qui ait la pratique d'un tel emploi, parce qu'autrement ces exercices pourraient faire plus de mal que de bien.

LXII. En cinquième lieu, l'évêque (comme nous l'avons dit plus haut), est obligé à la résidence; mais ajoutons ici que cette obligation est plus grande encore pour lui que pour le curé, parce qu'il est le principal pasteur de ce troupeau. C'est à l'évêque qu'est donné l'anneau dans son ordination, afin qu'en le portant à son doigt, il se souvienne qu'il ne s'appartient plus à lui-même, mais à l'Eglise son épouse, pour l'assister sans cesse tant qu'il vivra. Il est vrai que le concile accorde aux évêques la faculté de s'absenter, pour quelque motif, pendant trois mois de leurs diocèses; mais remarquons que le pape *régnant* Benoît XIV, expliquant ce motif (qui doit être équitable, *æqua,* comme l'appelle le concile de Trente), dit que ce motif d'absence ne doit pas être frivole ni pour une vaine récréation. Voici les paroles de ce pape : « Par ce mot *æqua* sont exclus la légèreté d'esprit, le goût des amusements

1. Qui (extraordinarius confessarius) omnium confessiones audire debeat.

2. Extraordinario confessario singulæ se sistant, ad sacramentalem confessionem apud ipsum peragendam, sive ad salutaria monita accipienda... ne aliæ censerentur necessarias habuisse causas ob quas ad extraordinarii opem confugere coactæ essent, aliæ vero ab hujusmodi necessitatibus immunes judicarentur.

et toute autre cause futile [1] » Quand saint Charles se voyait absent de son diocèse, il lui semblait, comme on le lit dans sa vie, être retenu par des chaînes, tant était grand son désir d'y être au plus tôt de retour. Le cardinal Bellarmin, bien qu'astreint par le pape à rester à Rome, et hors de son église de Capoue, encore que ce fût pour le bien de l'Eglise universelle, ne se croyait pas néanmoins être en sûreté de conscience, et c'est ce qui fit qu'il renonça à son évêché. Qu'on se rappelle ce qui a été dit plus haut, n. 14.

LXIII. En sixième lieu, l'évêque est obligé bien plus que les curés de faire les corrections et de réparer les scandales, tant parce qu'il est le premier pasteur, comme nous l'avons dit déjà, que parce qu'il est plus en état d'y porter remède, en recourant, s'il le faut, au pouvoir même séculier, comme le font plusieurs bons évêques, qui par ce moyen savent atteindre leur but. C'est ce grand fardeau, dont le poids fait trembler les saints évêques. Monseigneur Saint-Félix, d'heureuse mémoire, évêque de Nardo, disait : « Comment puis-je dormir en repos, quand je sais qu'une de mes ouailles n'est plus dans la grâce de Dieu? » Il est vrai qu'un tel devoir a quelque chose d'odieux, et que l'évêque, pour le bien remplir, devra se faire aux rancunes des gens, à leurs médisances, et même à braver les périls ; mais « un bon pasteur sait donner sa vie pour ses brebis [2] » Le même évêque que nous citions tout à l'heure, disait qu'en acceptant l'épiscopat, on devait se tenir prêt à être ou mis en procès, ou empoisonné, ou damné. Pour bien remédier à tous les scandales, il faut que l'évêque soit continuellement attentif à prendre des informations, non-seulement auprès des curés et des vicaires forains, qui souvent taisent la vérité, soit par respect humain, soit par crainte de ne pas se voir soutenus, mais encore auprès d'autres ecclésiastiques zélés, qu'il tiendra à dessein en différents lieux de son diocèse, et à qui il fera les recommandations les plus vives de l'informer de tout ce qu'ils savent. Et lorsque ces curés ou ces vi-

1. Animi levitas, oblectationum cupiditas, aliæque futiles causæ excluduntur. — 2. Bonus pastor animam dat pro ovibus suis.

caires viennent le trouver, il doit avoir à cœur de leur donner bonne audience et les admettre sans retard, afin qu'ils consentent facilement à revenir, et qu'ils n'aient pas pour excuse de ne pouvoir attendre.

LXIV En septième lieu, l'évêque doit faire l'aumône. Si l'Eglise lui assigne des revenus, ce n'est pas pour qu'il les dépense à son caprice, mais pour qu'il secoure les pauvres. Le patrimoine des pauvres, c'est la mense de l'évêque. Saint Grégoire dit, que l'aumône est la première œuvre de miséricorde que le pasteur doit pratiquer à l'égard de son troupeau. Oh! combien de plaies un évêque ne peut-il pas guérir au moyen des aumônes! Combien n'y a-t-il pas de fiancés qui passent des années entières dans l'état de péché, parce qu'ils n'ont pas le moyen d'effectuer leur mariage! Combien d'enfants ne sont-ils pas réduits par la pauvreté à coucher dans un même lit avec leurs parents, ou bien ensemble garçons et filles, au grand péril de leurs âmes! C'est pourquoi les bons évêques ont soin de s'informer auprès de leurs curés des besoins qu'il peut y avoir à soulager, et ils leur recommandent de leur en donner avis toutes les fois qu'il s'en présente de nouveaux. Je sais bien qu'au dire des docteurs [1], un bénéficier peut réserver le surplus de son entretien (à moins qu'il n'y ait quelques pauvres en grande nécessité), pour faire des acquisitions au profit de l'Eglise, ou en prévision des besoins à venir; mais je sais aussi que les saints évêques laissent après leur mort, non des épargnes ou des fonds de terre, mais le plus souvent des dettes. Il serait honteux pour un évêque, disait saint Charles, de faire penser de lui qu'il garde de l'argent dans sa caisse. Et saint Thomas de Villeneuve disait aussi que, s'il se trouvait avoir laissé de l'argent à sa mort, il devrait être tenu pour damné.

LXV. Je renonce à parler, pour en finir des autres obligations des évêques, de celles, par exemple, de célébrer la messe qu'ils sont obligés, plus encore que les curés, d'appliquer à leurs ouailles dans les jours de fête, et des audiences qu'ils doivent donner

1. Cf. lib. III, n. 491, q. 4.

continuellement à leurs subordonnés, et particulièrement aux curés et aux vicaires forains, qu'ils doivent écouter sans les faire attendre ; comme aussi de se faire rendre compte de l'administration du vicaire capitulaire, conformément aux décrets du concile de Trente (Sess. XXIV, c. 16, *De refor.*). Mais je ne puis omettre de dire quelque chose du bon exemple, qu'il est obligé de donner. Si le pasteur veut que le troupeau s'achemine vers la montagne, il faut qu'il aille devant. L'évêque est cette lumière que Dieu a placée sur le chandelier pour éclairer tous ceux qui sont dans la maison du Seigneur. Il faut donc, comme l'écrivait saint Paul à Tite, que l'évêque se fasse le modèle de toutes les vertus qu'il voudrait voir dans ses ouailles : modèle de *mansuétude*, en répondant par des bienfaits à l'ingratitude et aux mauvais procédés de ceux qui l'outragent. Qu'on lise les beaux exemples que saint Charles et saint François de Sales ont donnés de cette vertu. Modèle d'esprit de *pauvreté*. Il est vrai que l'évêque peut sans injustice faire les dépenses nécessaires à la décence de son maintien ; mais il n'en doit pas moins faire resplendir en toutes choses la sainte pauvreté : pauvreté dans la tenue de sa maison, en ne gardant de domestiques que le nombre strictement nécessaire ; pauvreté dans ses habillements, qui doivent être d'un prix modéré, et dans son ameublement, dont la simplicité doit faire le mérite. Ce n'est pas un spectacle bien édifiant, que celui d'un évêque qui orne son palais de somptuosités dont font étalage les séculiers. Saint Charles avait proscrit du sien les tapisseries, les tentures et les encadrements. Pauvreté encore dans la manière de se nourrir ; et qu'on sache que le meilleur moyen de faire apprécier par la multitude l'esprit dont un ecclésiastique doit être animé, c'est qu'on voie la frugalité dont il use dans sa manière de vivre : car, comme le portent les canons, « on permet aux clercs de vivre de l'autel, mais non de mener une vie luxurieuse[1] ». Le concile de Trente ordonne à l'évêque de se contenter d'un ameublement modeste et d'une table frugale[2] L'é-

1. Vivere enim de altari, non luxuriari concessum est. *Can.* I, *dist.* 44, *in prin.*
2. Jubet ut episcopi modesta supellectili et mensa, ac frugali victu contenti sint. *Sess.* XXV, cap. I.

vêque doit aussi donner l'exemple de la *prière*. Le cardinal d'Arezzo allait à l'église faire oraison devant le Saint-Sacrement, exprès pour donner le bon exemple aux autres. L'exemple de la *mortification*, en se privant de certains divertissements qui ne conviennent pas à un prélat ; l'exemple de l'esprit de *retraite*, en ne se mêlant que par nécessité aux conversations des séculiers ; l'exemple de la *modestie*, en usant de toute la prudence possible dans ses relations avec les femmes; l'exemple du *zèle*, en ayant soin de mêler à toutes ses conversations particulières quelque pensée de religion, comme le pratiquait saint Charles avec toutes les personnes qui avaient affaire à lui.

LXVI. J'ai dit, en parlant des curés, que d'un bon curé dépend le salut des paroissiens. Je dirai maintenant que d'un bon évêque dépend le salut de tout le diocèse, parce qu'un tel évêque ordonne de bons clercs, fait de bons prêtres, de bons confesseurs, de bons curés : qu'il les aide à se conserver bons par son zèle et ses bons exemples, et ainsi il verra régner partout la piété dans son diocèse. Et si je me suis plus étendu sur ce sujet des obligations des pasteurs que sur les autres, c'est parce qu'il s'agit ici du salut commun ou de la perte de tout un peuple, qui dépend entièrement des bons ou des mauvais pasteurs.

CHAPITRE VIII.

REMARQUES SUR LE CINQUIÈME COMMANDEMENT.

PREMIER POINT.

Du suicide.

1 et 2. Quand est-il permis de risquer sa vie? — 3. De la castration des enfants. — 4. De l'ivrognerie. — 3. S'il est permis de s'enivrer par manière de remède. — 6. Pour éviter d'être tué. — 7. S'il est permis d'engager son prochain à s'enivrer pour empêcher un plus grand mal. — 8. Quelles sont les fautes qui doivent être imputées à un ivrogne, et comment peuvent lui être imputables les maux qui proviennent de telle ou telle cause ?

Il n'est permis à personne de se tuer soi-même directement et de propos délibéré, à part l'autorité ou l'inspiration divine,

en vertu de laquelle plusieurs martyrs se sont donné la mort sans péché. Et il est de même illicite de s'exposer à un grave danger de perdre la vie. Ainsi se rendent coupables les funambules (c'est-à-dire ceux qui se balancent sur des cordages attachés à des endroits élevés), ceux qui avalent des poisons ou qui se font mordre par des vipères au péril de leur vie [1] Nous avons dit *directement*, parce qu'il est quelquefois permis de se la donner indirectement, en s'exposant au péril pour de justes causes, comme l'enseignent communément les docteurs [2] Ainsi 1° le soldat ne peut ni ne doit quitter son poste, bien qu'il prévoie qu'il y sera atteint par la mort; et c'est là le sentiment commun. 2° Il est permis de céder à un ami dans une égale détresse la nourriture dont on a besoin soi-même pour ne pas mourir de faim, ou encore dans un naufrage la planche qu on a déjà saisie pour y échapper, comme le disent Tolet, Lessius, Silvius, Lugo, les docteurs de Salamanque, Prado, Busembaum, Victoria et la plupart des autres, contre Soto et Laymann; et cette opinion est bien plus probable, car il y a une grande différence entre se donner la mort, et omettre de défendre sa vie, ce qui est licite quand on a, pour se conduire de même, une juste cause. C'est la doctrine expresse de saint Thomas, qui a dit : « C'est la perfection de la vertu que de se livrer soi-même à la mort pour son ami, si bien qu'il est d'un homme vertueux de préférer un acte semblable à la vie corporelle [3] » 3° Il est permis, en cas d'incendie, de se précipiter par une fenêtre, pourvu qu'on ait l'espoir d'échapper par là à une mort imminente. Ainsi pensent Laymann, Lessius, Lugo, Filliucius, Busembaum, les docteurs de Salamanque, Sporer et Elbel, qui permet la même chose à celui qui se verrait condamné à mort ou à une réclusion perpétuelle [4] 4° Bonacina, Lugo, Lessius, les docteurs de Salamanque, Trullench, etc., disent qu'il est licite de mettre le feu à son

1. Cf. lib. III, n. 369. — 2. N. 366.
3. Tradere seipsum morti propter amicum est perfectus actus virtutis ; unde hunc actum magis appetit virtuosus, quam vitam corporalem. (*In* III. *Sent.*, d. 29, q. 1, a. 4, ad 3. — Cf. lib. III, n. 366 et 971, au mot *Hoc.*) — 4. N. 367.

vaisseau, au péril évident de sa propre vie, lorsque le bien général demande que ce vaisseau ne tombe pas au pouvoir des ennemis [1] 5° Laymann, Busembaum, Mazzotta disent que quoiqu'une vierge ne puisse se donner la mort, elle peut néanmoins s'exposer au danger de la mort pour ne pas être violée ; et cela ne paraît pas improbable, tant à cause de l'amour qu'on doit avoir pour la chasteté, qu'à cause du danger qu'il y a toujours de pécher dans de telles occasions [2]

II. 6° Il est permis à un coupable de ne pas fuir, quand il le peut, et même de se présenter au juge pour subir sa condamnation, quand bien même la peine encourue serait la mort. Vasquez, Bonacina et d'autres docteurs prétendent aussi qu'un condamné pourrait se donner la mort, si le juge le constituait bourreau de lui-même ; mais d'autres en plus grand nombre, tels que Suarez, les docteurs de Salamanque, avec saint Thomas, etc., repoussent cette opinion, en donnant pour raison que l'acte de se donner la mort est intrinsèquement mauvais. Du reste, on permet communément au condamné de monter l'échelle et d'adapter son cou à la hache, parce que de tels actes, quoiqu'ils aboutissent à la mort, n'en sont que des causes éloignées [3] 7° Il est permis aux chartreux, et même c'est de leur part un acte louable, de s'abstenir de manger de la viande, même au péril de leur vie, ou du moins c'est là une opinion très-probable, que soutiennent Sanchez, Busembaum, les docteurs de Salamanque, etc. : ils ne pècheraient pas cependant, et c'est ce qu'enseignent Azor, Medina et Victoria, s'ils en mangeaient dans un tel danger, pourvu que ce danger fût au moins probable ; et même ils le devraient, s'il n'y avait pas d'autres aliments dont ils eussent à se nourrir [4] 8° Il est permis de se mortifier par des pénitences et des jeûnes pour des motifs de vertu, quand bien même on devrait par ce moyen abréger sa vie de plusieurs années (pourvu toutefois que ces pénitences ne soient pas indiscrètes), parce qu'autre chose est d'abréger positivement ses jours, autre chose de les laisser s'abréger par amour pour la vertu [5] 9° Il est aussi permis de

1. Cf. lib. III, q. 11. — 2. *Ibid.* — 3. N. 369. — 4. N. 370. — 5. N. 371.

se faire mettre par humilité sur la terre nue quelques instants avant d'expirer, comme le font les trappistes ; Busembaum et Vasquez en particulier pensent ainsi. En outre, comme le disent avec le commun des théologiens Soto, Bonacina, les docteurs de Salamanque, etc., personne n'est tenu de conserver sa vie (à moins qu'elle ne soit nécessaire pour le bien commun) par des moyens extraordinaires ou très-douloureux, tels que l'amputation d'une jambe, l'extraction de la pierre ou autres remèdes semblables. Lessius, Sanchez, Escobar, Turrien, les docteurs de Salamanque, Busembaum, etc., disent de plus : *Non teneri virginem ægrotantem subire manus chirurgi in verendis, ut suæ infirmitati occurratur*; *potest tamen id sinere. Tenetur autem permittere, ut curetur ab alia femina*[1]

III. S'il n'est pas permis de se donner la mort, il ne l'est pas non plus de se mutiler quelque membre, à moins qu'une opération semblable ne devienne nécessaire pour se conserver la vie. Quant à savoir s'il est permis de châtrer les enfants pour leur conserver la voix, Laymann, Lugo, Busembaum, les docteurs de Salamanque, etc., nient avec la plupart des autres théologiens que cela le soit; d'autres cependant le permettent, comme Trullench, Salonius, Elbel, Mazzotta, Pasqualigo et Tamburrino, pourvu toutefois que l'enfant y consente et qu'il ne coure pas le risque de la vie, tant parce que la conservation de la voix pour ceux qui sont dans la misère peut leur être d'une grande importance et changer leur fortune et leur état, que parce que les eunuques peuvent sembler utiles au bien général en contribuant par leurs chants à faire fréquenter l'église et à entretenir la dévotion parmi les fidèles ; enfin parce que cela se pratique tous les jours, et que les prélats le tolèrent[2]

IV A ce cinquième commandement appartient encore l'action de s'enivrer C'est un péché mortel, lorsque l'acte est pleinement consommé ; et de plus, on lui impute comme à leur cause toutes les fautes que la personne prévoit devoir proba-

1. Cf. lib. III, n. 372. — 2. Cf. lib. III, n. 374.

blement commettre dans cet état. Mais il faut observer que l'ivresse (comme l'enseignent saint Thomas, saint Antonin et tous les autres) n'est consommée et ne constitue un péché mortel,que lorsque la personne se prive en entier, avec connaissance et de propos délibéré, de l'usage de sa raison; car c'est là ce qui fait la malice de l'ivresse, comme le dit saint Thomas [1] D'où nous devons conclure, 1° que celui qui ne s'enivre pas au point de perdre la raison, mais qui, bien que sa tête soit échauffée, peut encore distinguer le bien du mal, ne pèche pas grièvement, et c'est ce que soutiennent Cajetan, Laymann, Tolet, Wigandt, Holzmann, les docteurs de Salamanque et en général tous les autres, Elbel et autres [2]; 2° que celui qui, en buvant, ne pense pas que ce qu'il boit, même avec excès, ait assez de force pour l'enivrer, ne commet pas une faute grave; c'est encore le sentiment commun,et enseigné par saint Thomas dans les mêmes termes [3] Cependant, lorsqu'une personne connaît par une fréquente expérience que cette même quantité de boisson suffit pour l'enivrer, on ne peut pas l'excuser de péché mortel. J'ajouterai qu'on se rend également coupable,quand on prend la quantité de boisson qu'on sait être suffisante pour s'enivrer, quand bien même on serait sur le point de s'endormir, parce que c'est là une action intrinsèquement mauvaise.

V On demande, 1° s'il est permis de s'enivrer, lorsque c'est nécessaire pour se guérir d'une maladie mortelle. Beaucoup de docteurs, tels que Laymann, Lessius, Castropalao, Tolet, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, avec Silvius, Cajetan, Silvestre, etc., le permettent, parce que l'action de boire et de manger ne devient coupable que lorsqu'il y a immodération, et qu'on ne peut regarder comme immodéré un acte qui tend à conserver la vie. D'autres le nient, tels que l'auteur de la Théologie de Périgueux, Félix Potestà, Tournely et Holzmann, parce que, disent-ils, la privation volontaire de l'usage

1. Homo volens et sciens, privat se usu rationis. 2-2, q. CV, a. 2.
2. Cf. lib. V, n. 75. — 3. Quod aliquis percipiat potum esse immoderatum, non tamen æstimet inebriare potentem.

de la raison est intrinsèquement mauvaise. Je dirai, moi, que boire du vin dans l'intention directe de s'enivrer, est un acte intrinsèquement mauvais qui ne saurait jamais être permis; par suite, je regarde comme également coupable l'acte de s'enivrer pour endormir ses sens et ne pas ressentir la douleur de quelque incision ou la cautérisation des chairs. Mais il n'y a plus de culpabilité, lorsque le vin se prend pour dessécher ou corriger les humeurs malignes, de même qu'il est permis à une femme enceinte (ainsi que nous le verrons au n° 23) de prendre une médecine pour combattre une maladie, quand bien même il s'ensuivrait accidentellement l'expulsion d'un fœtus inanimé [1]

VI. On demande, 2° s'il est permis de s'enivrer pour éviter la mort dont on est menacé d'être frappé, si l'on ne se met dans un état d'ivresse. Quelques docteurs, tels que Lessius, Bonacina, Castropalao, Laymann, Busembaum, etc., l'admettent, parce que, dans un tel cas, on ne propose pas directement de s'ôter l'usage de la raison, mais on ne fait que le permettre, comme dans le cas précédent. Mais il est plus probable que cela ne serait pas permis, et c'est ce que soutiennent Azor, Wigandt, Tournely, Holzmann, les docteurs de Salamanque, etc., qui observent avec raison que si, dans le cas précédent, l'ivresse est permise, c'est parce qu'elle obvie à un péril intrinsèque, comme serait une maladie qu'il s'agirait de combattre, au lieu qu'elle ne l'est pas quand le péril est extrinsèque, de même qu'il ne serait pas permis à une femme enceinte de faire périr son fœtus pour éviter la mort dont ses parents la menaceraient, ainsi que l'a déclaré Innocent XI en condamnant la proposition comptée pour la trente-quatrième dans son décret. C'est aussi ce qu'enseignait saint Augustin, lorsqu'il disait, en parlant d'un homme que l'on avait forcé de s'enivrer : « Quand même on vous dirait : Ou bois, ou je vais te faire mourir, il vaudrait mieux pour vous de laisser donner la mort à votre corps, que de faire mourir votre âme en vous abandonnant à l'ivresse [2] »

1. Cf. lib. V, n. 76. — 2. Etiamsi tibi diceretur, aut bibes, aut morieris, me-

VII. On demande 3° s'il est permis d'engager son prochain à s'enivrer, pour l'empêcher de commettre un péché plus grave (comme, par exemple, un sacrilége ou un homicide). Quelques docteurs nient qu'on le puisse; mais l'opinion de Lessius, de Medina, de Gobat, etc., qui le permettent, ne paraît pas improbable, par la raison que nous avons donnée (chap. IV, n. 30), en disant avec Soto, Sanchez, Navarre, Cajetan, Castropalao, Molina, Bonacina, etc., qu'il est permis de conseiller à son prochain un péché moindre, quoique d'une autre espèce, pour lui en faire éviter un plus grand qu'il voudrait commettre, puisqu'un mal moindre est toujours renfermé virtuellement dans un plus grand [1]

VIII. On demande 4° si l'on doit imputer à un homme ivre tout le mal qu'il commet en état d'ivresse. Nous répondrons qu'on doit lui imputer tous les maux qu'il a prévus ou qu'il devait moralement prévoir, comme sont les actes qu'il est ordinaire de commettre dans l'ivresse, ou ceux que tel ivrogne a l'habitude de commettre fréquemment dans cet état; comme aussi les péchés pour lesquels on se connaît du penchant, parce que, dans l'ivresse, la nature s'abandonne aux vices auxquels elle est portée. Mais on ne peut pas regarder comme prévus les maux qui n'arrivent que par accident; ainsi pensent Cajetan, Azor, Lessius et les docteurs de Salamanque, suivis de bien d'autres [2] Cependant Lessius, les docteurs de Salamanque [3], et d'autres avec eux, observent que la grièveté des péchés commis dans l'état d'ivresse doit se mesurer sur l'advertance et sur la volonté que l'on avait en posant la cause, c est-à-dire l'ivresse elle-même. Mais quand Soto, les théologiens de Salamanque et autres prétendent que les blasphèmes et les jurements ne sauraient être imputés à un homme ivre, parce que ces paroles prononcées dans l'absence de

lius erat ut caro tua moreretur, quam per ebrietatem anima moreretur (Serm. 232, de tempore, al. CCXCV, n. 2, append.) Ibid.

1. Cf. lib. V, n. 77, à ce mot *Quæres*.

2. CAJET., 2-2., q. 150, a. 4.; AZOR, l. VII, c. 6; — LESSIUS, l. IV, c. 3, n. 25; — SALMANT., tr. 25, *de* V *præcept*, c. 2, n. 26. — 3. LESSIUS, loc. cit., et SALMANT., n. 33, cum aliis.

la raison sont purement matérielles, je ne puis accorder ce point, du moment où ce dévergondage de paroles est prévu dans l'habitude qu'on a de les proférer, comme le dit fort bien Sanchez [1], parce qu'ils sont toujours injurieux à Dieu.

Quant à savoir ensuite, si, pour que les maux qui proviennent d'une cause soient imputés à péché, il est nécessaire, dirons-nous, qu'ils soient prévus en quelque manière au moment où l'action commence. Cette question dépend d'une autre déjà discutée, chapitre III, numéro 35, où l'on demande si, pour constituer un péché grave, l'advertance est nécessaire dans le moment où l'on pose ce qui en sera la cause.

SECOND POINT.

De l'homicide.

9. et 10. De l'exécution à mort donnée par autorité publique. — 11. De la mort qu'on donne à un autre pour se défendre soi-même. — 12. De la mort qu'on donnerait pour défendre son honneur. — 13. De celle qu'on donnerait pour défendre son bien. — 14. Ou pour sauvegarder sa pudicité. — 15 et 16. Ou pour la défense de son prochain. — 17. Pour prévenir son agresseur. — 18. Pour se venger d'un adultère. — 19. Pour venger la mort d'un innocent. — 20. De l'avortement. — 21 et 22. Si les femmes enceintes encourent l'excommunication lorsque l'animation du fœtus est douteuse. — 23 et 24. Si une femme enceinte peut prendre une médecine qui la mette en danger d'avorter.

IX. Nul n'a le droit de tuer son semblable, excepté par autorité publique ou pour sa propre défense. On peut certainement, en vertu de l'autorité publique, mettre à mort les criminels condamnés au dernier supplice, ainsi que les proscrits mis, comme on dit, hors la loi, si toutefois ils se trouvent sur le territoire du prince qui les a condamnés. Du reste, il n'est permis à personne, pas même aux satellites, de tuer un malfaiteur qui fuit ou résiste, fût-il déjà condamné à mort, à moins qu'ils n'aient reçu pour cet effet un mandat spécial du prince. Du reste, rien n'empêche que le prince puisse délivrer un mandat semblable, une fois que le coupable a été condamné ou convaincu, ou suffisamment dif-

1. SANCH., *Dec.* l. I, c. XVI, n. 44.

famé par la voix publique comme coupable d'un crime capital, si, en le laissant s'échapper, on avait à craindre de sa part de plus grands maux. Ainsi pensent Laymann, Lacroix, Elbel, et autres [1] Par contre, un prince ne peut ordonner la mort d'un accusé déjà retenu en prison et qui n'est pas encore condamné, quand bien même il saurait de science privée qu'il mérite la mort ; à moins (et c'est la restriction qu'y mettent les docteurs de Salamanque) que le délit ne soit notoire, ou qu'il n'y ait danger de sédition si l'on s'en tient aux lenteurs de la justice, ou enfin que l'honneur du prince ne soit intéressé à ce que le coupable ne soit pas condamné juridiquement [2]

X. Faisons ici deux remarques : la première, que les clercs, lors même qu'ils sont investis d'un pouvoir séculier, ne peuvent condamner personne à mort, à moins d'y être autorisés par une dispense expresse du Pape. D'un autre côté, les évêques qui ont la domination temporelle d'un pays peuvent déléguer leur pouvoir à des séculiers dans les causes de sang. Ainsi pensent Bonacina, Trullench et les docteurs de Salamanque avec saint Thomas [3]. La seconde remarque à faire, c'est que le juge est obligé, sous peine de péché grave, d'accorder au condamné le temps de se confesser et même de recevoir la communion, pourvu qu'en permettant la réception de ce dernier sacrement, on n'ait pas à craindre quelque grave inconvénient, puisque qu'alors le précepte divin oblige, le condamné étant vraiment à l'article de la mort ; de sorte qu'il peut très-bien communier même sans être à jeun, comme le disent Suarez, Lugo, Navarre, les docteurs de Salamanque, etc. Mais si le condamné s'obstinait à refuser de se confesser, la justice pourrait suivre son cours, après avoir employé l'admonition, comme le disent encore Bonacina, Trullench, les docteurs de Salamanque, etc. [4]

XI. Il est permis en outre à chacun de tuer, pour se défendre lui-même, un injuste agresseur qui en voudrait à sa vie,

1. Cf. lib. III, n. 376 et 380, au mot *Decius*. — 2. *Ibid.*, n. 377. — 3. Cf. *Ibid.*, n. 378. — 4. Cf. lib. III, n. 378 et 379.

pourvu qu'on le fasse avec la modération d'un homme qui ne cherche qu'à se mettre en sûreté, *cum moderamine inculpatæ tutelæ*, c'est-à-dire qu'on ne fasse à son prochain que le mal jugé nécessaire pour éviter le sien propre. Un tel acte est permis par toutes les lois divines et humaines, comme le dit saint Thomas[1] L'auteur moderne d'un catéchisme tombe positivement dans l'erreur, quand il dit que saint Thomas et saint Augustin ont nié qu'il fût permis de tuer un agresseur pour la défense de sa propre vie : car saint Thomas a dit expressément le contraire dans le passage suivant : « Il n'est pas nécessaire pour le salut de s'abstenir de se défendre dans une juste mesure pour éviter d'en tuer un autre[2] « Il dit seulement (et c'est l'explication qu'il donne des paroles de saint Augustin) qu'en tuant son agresseur, ce n'est pas sa mort qu'on doit avoir en vue, mais seulement la défense de sa propre vie. Le Catéchisme romain[3] et tous les docteurs enseignent la même doctrine, qu'on trouve exprimée d'ailleurs dans le chapitre, *Si vero*, 3, *De sentent. excommunic*, où il est dit : « Comme toutes les lois et tous les droits permettent de repousser la force par la force[4], etc. » Il ne sert de rien d'objecter qu'on doit préférer la vie spirituelle de son prochain à sa propre vie temporelle ; car cet ordre de charité (comme l''observent l'auteur de la Théologie de Périgueux, Lessius et les autres en général, en répondant à cette objection) est la règle à suivre effectivement lorsque le sacrifice de notre propre vie est absolument nécessaire au salut spirituel de notre prochain, lorsqu'il se trouve dans une extrême nécessité (par exemple, si un enfant est dans un danger prochain de mourir sans avoir reçu le baptême, pour lors il y a obligation d'exposer notre vie pour le baptiser). Mais ce n'est plus la même chose, lorsque l'agresseur se jette lui-même volontairement dans le danger de se damner, parce qu'alors sa volonté perverse ne peut ôter aux autres le droit qu'ils ont de défendre leur propre vie[5]

1. 2-2, q. 64, a. 7. — 2. Nec est necessarium ad salutem, ut homo actum moderatæ tutelæ prætermittat ad evitandam occisionem alterius. — 3. *De v. præcep.*, n. 8. — 4. Cum vim vi repellere omnes leges omniaque jura permittant.
5. Cf. lib. III, n. 380.

XII. C'est pour cette raison que Navarre, Azor, Molina, Lessius, Vasquez, Laymann, Lugo, Roncaglia, Tapia, Cardenas, Filliucius et beaucoup d'autres, disent communément, malgré le sentiment contraire d'un petit nombre, qu'il est permis à un noble séculier de tuer un homme, non par vengeance, mais pour se défendre contre celui qui a outragé son honneur, non-seulement par paroles (car les paroles peuvent se payer avec des paroles, par exemple, en répondant à l'agresseur qu'il en a menti), mais encore par des voies de fait, telles que les coups de pied, des soufflets, ou autres outrages de la même gravité, qui une fois commis ne peuvent plus se réparer que par de pareils actes de violence, ce qui, d'un autre côté, est certainement illicite, comme on doit l'inférer de la proposition 30 (*a*) condamnée par Innocent XI, ce ne serait plus un acte de défense, mais de vengeance. Ainsi l'on voit que, l'injure étant une fois faite, il n'est plus permis de répondre aux coups par des coups, à moins que ce ne fût pour empêcher d'autres coups qui, outre le déshonneur qui s'ensuivrait, pourraient blesser grièvement le corps, et qu'il n'y eût pas d'autre moyen de s'y soustraire. Nous avons dit que cela pourrait être permis à un noble séculier, parce que cela ne l'est pas aux hommes du peuple, non plus qu'aux clercs, ni aux religieux, pour qui ce ne saurait être un déshonneur de prendre la fuite, et par conséquent ils sont tenus de fuir, toutes les fois qu'il le peuvent sans risquer leur vie [1]. Du reste, même par rapport aux séculiers, Silvius a dit très-sagement, que dans la pratique les cas sont très-rares où il pourrait être permis de se prévaloir de l'opinion ci-dessus mentionnée ; voici ses paroles : « Encore que l'honneur soit un bien supérieur aux richesses, nous regardons comme imaginaire, ou du moins comme

1. Cf. lib. III, n. 581.

a) Voici quelle était cette proposition : « Fas est viro honorato occidere invasorem, qui nititur calumniam inferre, si aliter hæc ignominia vitari nequit ; idem quoque dicendum, si quis impingat alapam, vel fuste percutiat, et post impactam alapam, ictum fustis, fugiat. »

(*L'éditeur.*)

très-rare le cas où il serait permis de tuer son agresseur uniquement pour mettre son honneur à couvert [1]

XVII. Par la même raison, saint Antonin, Suarez, Soto, Cajetan, Lessius, Bonacina, Lugo, Roncaglia, les docteurs de Salamanque et autres disent communément qu'il est permis de tuer le voleur qui ravit un objet d'un grand prix, après qu'on l'a averti de ne pas le prendre ou de s'en dessaïsir, s'il ne veut pas être tué, et qu'il s'y refuse obstinément. Voici en particulier ce qu'ajoute saint Antonin : « Il est également permis de se défendre dans une juste mesure, non-seulement pour se mettre soi-même en sûreté, mais même pour des choses confiées en dépôt ou à titre de prêt; et de même pour la conservation des biens de ses amis et de ses proches, en se portant, par exemple, au secours de ces derniers [2] » Telle est aussi la doctrine de Silvius, qui dit qu'il est permis de tuer le voleur, si les objets sont d'une grande importance et qu'on ne puisse les défendre ou les recouvrer que par la mort de l'agresseur [3] Cette opinion est certainement encore celle de saint Thomas, qui, pour prouver qu'il est permis de défendre sa vie par la mort de son agresseur, rapporte le texte suivant de l'Exode, XXII, 2 : « Si un voleur force une maison, ou l'escalade, et qu'il reçoive la mort, le meurtrier ne sera pas responsable de son sang [4] » A quoi le saint docteur ajoute : « Il est encore plus légitime de défendre sa propre vie que sa maison [5] » On oppose les paroles suivantes de l'Exode : « Une telle action commise au lever du soleil, est un véritable homicide, et mé-

1. Etiamsi honor sit bonum præstantius quam divitiæ, aut nullum, aut rarissimum arbitramur esse casum, quo pro defensione solius honoris liceat agressorem interficere (SYLV., in 2-2, q. LXIV, a. VII, q. 9).

2. Item licita est defensio cum moderamine, non solum pro persona, sed etiam pro rebus sibi depositis et commodatis, et etiam pro rebus amicorum et propinquorum suorum, eos scilicet adjuvando (S. ANTON., 3. P., tit. 4, c. III, § 2).

3. Si sint magni momenti, et non possint aliter aut defendi, aut recuperari quam per mortem diripientis.

4. Si effringens fur domum, seu suffodiens, fuerit inventus, et accepto vulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis (2-2, q. LXIV, a. VII).

5. Sed multo magis licitum est defendere propriam vitam, quam propriam domum.

rite la mort [1] : » Mais Corneille de la Pierre fait observer que l'Exode n'entend pas dire par là qu'une fois le soleil levé, on ne court aucun danger pour sa vie, mais qu'on peut en plein jour reconnaître plus facilement le voleur et recouvrer les objets volés, par l'entremise de la justice; de plus, aussi parce que dans le jour il est plus facile de mettre en fuite les voleurs, en appelant ses voisins à son secours. La preuve de cette même opinion se trouve encore dans le chapitre *Dilecto*, *de sentent. excomm. in* 6, où il est dit qu'il est permis de défendre ses biens avec le glaive temporel, comme avec le glaive spirituel. Il faut néanmoins, comme nous l'avons dit, que l'objet soit d'un grand prix [2], parce que sa valeur ne serait pas suffisante, si elle n'était que d'un ducat, comme le voulait la proposition 31, condamnée par Innocent XI, ni même si elle était de huit ou dix. Molina, Vasquez et les docteurs de Salamanque disent qu'on doit regarder comme une grande somme celle dont la perte causerait un dommage notable. Cardenas dit que la somme de quarante ducats serait grande pour tout le monde. Mais Viva, Elbel et Noël Alexandre [3] estiment qu'on ne doit regarder comme une grande somme en pareil cas, que celle dont la perte ôterait toutes ressources à un homme et à sa famille avec lui. Pour moi je ne puis admettre l'opinion de quelques docteurs qui prétendent qu'un noble peut se défendre avec les armes, pour cause d'injure, contre un voleur qui voudrait lui enlever un objet de peu de valeur : car, dans une telle circonstance, l'outrage ne paraît pas assez grave pour exiger qu'on puisse donner la mort à un larron; et c'est aussi ce que disent Diana et les docteurs de Salamanque. D'un autre côté, il est plus probable qu'il serait permis au maître d'un bien, comme le pensent Lugo, Lessius, Busembaum, Tanner, Malder, etc., malgré l'opinion contraire des docteurs de Salamanque, de Bonacina, etc., de tuer le voleur qui voudrait l'empêcher de reprendre son bien sur lui (on suppose ce bien d'une valeur semblable à celle que nous avons dite plus haut), s'il n'a pas

1. Quod si orto sole hoc fecerit, homicidium perpetravit, et ipse morietur l. c., 3.
2. Cf. lib. III, n. 363. — 3. NAT. ALESS., *Theol.*, de V. præc., art. II, prop. 6.

d'autres moyens d'y parvenir, parce qu'alors le voleur est un véritable agresseur [1] Et ce droit que les laïques ont de défendre leurs biens, les clercs et les religieux l'ont également, comme le disent avec un grand accord Lugo, Becan, Lessius, Tanner, les docteurs de Salamanque, Elbel, Busembaum, etc.; ce qu'ils prouvent par le chapitre *Dilecto*, déjà cité. [2] Dans ce cas les clercs n'encourent pas l'irrégularité, comme on le prouve encore par ce même canon [3] Et par là même que le maître d'un bien peut en prendre ainsi la défense en personne, il peut le faire aussi par ses serviteurs, suivant Navarre, Lugo, Laymann, Sporer, les docteurs de Salamanque, Elbel, etc. [4]

XIV Mais s'il est permis de tuer le ravisseur des biens, à plus forte raison l'est-il de repousser à main armée celui qui veut outrager la pudeur, quand on n'a pas d'autre moyen pour s'en défendre [5], comme le disent aussi communément les docteurs, avec le père Cuniliati [6], auteur moderne, qui cite à l'appui de ce sentiment le texte suivant de saint Antonin : « La femme use alors de son droit naturel, qui est de repousser la force par la force ; et elle est plus particulièrement obligée de pourvoir à son propre salut qu'au salut d'autrui : car elle s'exposerait au danger de consentir à l'acte du péché, en se laissant opprimer, vu la difficulté qu'il y aurait pour sa volonté d'opposer de la résistance [7] » Et bien que, quand une fois l'outrage a été consommé, il ne soit plus permis à la femme de châtier le coupable (par de semblables moyens), cependant le cardinal de Lugo observe fort bien qu'il lui est permis, et j'ajouterai même expédient, après un tel outrage (pourvu que ce soit tout de suite, et sans le faire par vengeance), d'insulter le criminel à coups de poings et de soufflets (et même, comme d'autres le disent aussi, en lui infli-

1. Cf. lib. III, n. 383, à ces mots : *Quær* 2. — 2. Cf. *ibid.* — 3. Cf. *ibid.*, n. 384. — 4. Cf. lib. III, n. 385. — 5. Cf. lib. III, n. 385. — 6. CUNILIAT., de v. præc., c. II, § 3.

7. Quia mulier utitur jure suo naturali, quo licet vim vi repellere; et magis tenetur saluti suæ providere quam alienæ, nam exponit se periculo consentiendi actui peccati, permittendo se opprimi, propter difficultatem resistentiæ voluntatis.

geant des blessures qui ne soient ni graves ni dangereuses), pour lui faire, connaître la constance de son opposition, et le dégoût qu'elle éprouve en elle-même de ce qu'il l'a forcée de faire, et le détourner ainsi d'oser une autre fois l'outrager de nouveau [1]

XV De même qu'il est permis de défendre sa propre vie, ainsi l'est-il, suivant saint Thomas [2] et les autres docteurs en général, de défendre la vie de son prochain innocent, jusqu'à donner la mort, s'il le faut, à l'injuste agresseur. En vain objectera-t-on que le prochain peut faire l'abandon du droit qu'il a de se défendre : car, s'il peut faire l'abandon d'un droit semblable, il ne peut pas pour cela faire celui de sa vie même, dont il n'est pas le maître. Les magistrats et les ministres pris à gage pour cet office sont obligés à titre de justice de défendre la vie des innocents, et cela même au péril de la leur propre, quand l'intérêt commun l'exige, comme serait par exemple le cas d'exterminer les voleurs de grandes routes; ainsi pensent Lessius et les docteurs de Salamanque. Ces derniers théologiens disent encore avec Navarre et Bonacina, que les particuliers eux-mêmes sont tenus de tuer l'agresseur de personnes innocentes, s'ils le peuvent sans grand danger pour eux-mêmes. Mais Lessius et Lugo nient avec plus de probabilité qu'il y ait pour les particuliers une obligation semblable, parce qu'ils ne sauraient l'accomplir sans un grave inconvénient, et sans ce profond sentiment d'horreur que fait naître la seule pensée de tremper ses mains dans le sang d'un homme. Les docteurs exceptent toutefois le cas où l'assailli serait une personne nécessaire au bien public, ou bien un père, un fils ou un frère [3]

XVI. Lessius, Filliucius, Lugo,Bonacina, Trullench, les docteurs de Salamanque, etc., admettent aussi communément qu'il est permis de tuer celui qui attente par quelque voie de fait à la pudeur ou à l'honneur du prochain, comme nous l'avons déjà dit, n° 12. Mais quant à la pudeur, cela ne doit pas

1. Cf. lib III, n. 386. — 2. 2-2, q. 60, a. 6, ad 2. — 3. Cf. lib. III, n. 390.

s'entendre des cas où la femme y donne son consentement exprès ou tacite; à moins, comme le disent Lessius, les docteurs de Salamanque, Sporer et autres, que ce ne soit une proche parente, et que l'on ne puisse éviter son propre déshonneur qu'en frappant l'agresseur [1] Saint Antonin, Lessius, Navarre, Molina, Bonacina, Lugo et les docteurs de Salamanque admettent encore qu'il est permis de défendre un objet de grande valeur appartenant à un innocent, en tuant l'agresseur, lorsqu'il n'y a pas d'autres moyens d'y parvenir, parce que, dans tous ces différents cas, la raison que nous avons fait valoir dès le commencement a toujours la même force, savoir, que l'ordre de la charité, qui veut qu'on préfère la vie du prochain à tous les biens temporels, doit être observé sans doute quand le prochain se trouve (par rapport à sa vie) dans une extrême nécessité, mais n'a plus lieu de l'être quand c'est le prochain lui-même qui s'expose par sa propre volonté au danger de mort [2] On doit se rappeler ici la 18e (*a*) des propositions condamnées par Alexandre VII, et les 30e, 31e, 32e, 33e, condamnées par Innocent XI (*b*).

XVII. On demande, en premier lieu, s'il est quelquefois permis de prévenir l'agresseur de sa vie et de le tuer. Cette question a fait naître deux opinions bien opposées, mais qu'ont su concilier Soto, Azor, Covarruvias, Roncaglia, Busembaum, les docteurs de Salamanque, etc., en disant que si quelqu'un est moralement certain que son ennemi est tellement déterminé à le tuer, et, par exemple, qu'il a déjà préparé l'arme

1. Cf. lib. III, n. 391, à ces mots : *Quando autem*. — 2. *Ibid.*, n. 392.

a) Voici cette proposition 18 : « Licet interficere falsum accusatorem, falsos testes, ac etiam judicem, a quo iniqua certo imminet sententia, si alia via non potest innocens damnum evitare. »

b) Nous avons déjà rapporté la 30e de ces propositions (*Fas est viro honorato*, etc.); voici les autres : 31. Regulariter occidere possum furem pro conservatione unius aurei. — 32. Non solum licitum est defendere defensione occisiva, quæ actu possidemus, sed etiam ad quæ jus inchoatum habemus, et quæ nos possessuros speramus. — 33. Licitum est tam hæredi, quam legatorio contra injuste impedientem, ne vel hæreditas adeatur, vel legata solvantur, se taliter defendere : sicut et jus habenti in cathedram, vel præbendam contra eorum possessionem injuste impedientem.

(*L'éditeur.*)

destinée à ce crime, ou qu'il a déjà confié à quelque assassin la tâche de l'exécuter, il peut alors le prévenir, s'il n'a pas d'autres moyens d'éviter ses embûches, et de fuir le danger imminent où il se trouve. Mais ce n'est plus la même chose, s'il n'a là-dessus qu'un simple soupçon : car il n'est pas juste de priver un ennemi de la vie, pour un simple doute mêlé de crainte que l'on conçoit à son sujet[1]

XVIII. On demande, en second lieu, s'il est permis à l'adultère, pour défendre sa propre vie, de tuer le mari de sa complice qui vient à l'attaquer. L'adultère est certainement obligé de s'enfuir s'il le peut, parce qu'il n'y a pas de honte dans ce cas à prendre la fuite, quand même on serait noble, ou que du moins cette honte ne saurait être un motif grave d'ôter la vie à un innocent. Mais s'il ne peut pas fuir sans danger pour sa propre vie, quelques docteurs le regardent comme coupable (du crime d'homicide), s'il tue son ennemi; d'autres l'excusent (de ce nouveau crime). Pour nous, d'accord avec Suarez, Coninck, Laymann, Castropalao, Roncaglia, Sporer, les docteurs de Salamanque, etc., nous faisons la distinction suivante : si l'adultère a prévu l'attaque du mari, et que néanmoins il ait la témérité d'exécuter son dessein pervers, il ne peut être alors excusé d'homicide, ni par conséquent exempté de l'irrégularité, parce que l'adultère qu'il ose commettre est pour lui une occasion prochaine d'homicide (qu'il doit, ne serait-ce que pour cette raison, faire en sorte d'éviter), comme nous le dirons en parlant des censures dans notre chap. XIX. Il en serait autrement si le péril (d'être surpris) était éloigné, et que l'adultère eût pris ses précautions [2]

XIX. On demande en troisième lieu s'il est permis quelquefois de tuer un innocent. Il n'est jamais permis de le faire directement; mais il peut l'être en certains cas de le faire indirectement. Car 1° si un tyran menace de ruiner une ville, à moins qu'on ne mette à mort un innocent, il n'est pas permis de le tuer sans doute, mais il est permis de le livrer au tyran, comme le soutien-

1. Cf. lib. III, n. 397. — 2. *Ibid.*, n. 398, à ces mots : *In ordine.*

nent avec probabilité Molina, Lessius, Laymann, Lugo, Filliucius et Busembaum, contre Soto, etc., dans le cas où l'innocent refuse de se livrer lui-même, parce que c'est alors un devoir pour ce dernier de se sacrifier pour le bien de tous ; de sorte que, s'il refuse de le faire, il devient coupable, et comme tel il mérite d'être livré par ses concitoyens [1] 2° Si quelqu'un en fuyant à cheval ne peut éviter la mort dont le menace un ennemi qui le poursuit, qu'en écrasant un enfant qui se trouve sur son passage dans un sentier étroit, il peut continuer sa fuite (au risque évident d'écraser l'enfant), pourvu que celui-ci soit baptisé; c'est ce que disent Sanchez, Lessius, Lugo, Filliucius, Busembaum, les docteurs de Salamanque, Prado, et les autres en général [2]. 3° Il est permis dans une guerre de diriger les canons et autres instruments de mort contre toute une ligne d'ennemis, quel que soit le nombre des innocents qui devront alors succomber sous la décharge, comme le disent Lessius, Busembaum, etc. [3].

XX. On demande, en quatrième lieu, s'il est des cas où il soit permis de procurer un avortement. Procurer un avortement de propos délibéré, c'est là très-certainement un acte toujours illicite, quand bien même le fœtus serait inanimé ; parce que, quand il serait vrai que par un tel acte on n'attenterait à la vie de personne, on offenserait du moins la nature de la génération. Et on doit remarquer à ce propos que Sixte V, dans sa bulle *Effrænatam*, outre la peine de perdre ses priviléges cléricaux et ses bénéfices, et d'être dorénavant inhabile à en obtenir de nouveaux, a porté de plus la peine d'excommunication papale à encourir *ipso facto*, et celle d'irrégularité contre tous ceux qui procureraient sciemment l'avortement d'un fœtus, soit animé, soit inanimé, par coopération, conseil, ou faveur. Mais est venue depuis la bulle *Sedes apostolica* de Grégoire XIV, qui restreint cette excommunication et cette irrégularité au seul cas où l'avortement aurait pour victime un fœtus animé [4]; et quant à l'excommunication, cette bulle accorde la faculté de

1. Cf. lib. III, n. 393. — 2. Cf. *ibid.*, et n. 569. — 3 Cf. n. 393. — 4. N. 395.

la lever aux évêques et à ceux que les évêques eux-mêmes délégueraient spécialement pour cet objet ; ce qui n'empêche point que cette absolution ne puisse être donnée par tout autre ecclésiastique auquel l'évêque aurait donné la faculté générale d'absoudre de tous les cas réservés au pape, et dont le pape lui aurait délégué le pouvoir d'absoudre, comme le pensent avec beaucoup de probabilité Bonacina, Viva, Elbel, Sporer [1] Les réguliers peuvent aussi absoudre dans de tels cas, ainsi que nous le dirons dans notre chap. xx, n. 102, en parlant des privilèges. Mais on doit observer 1° qu'en disant dans sa bulle *scienter*, « sciemment, » Sixte V ne soumet ni à l'excommunication, ni à l'irrégularité, ceux qui causeraient un avortement par l'effet d'une ignorance crasse ; c'est l'opinion commune des docteurs [2] Voir ce que nous dirons en parlant des censures. 2° Quant au temps où l'on peut juger que le fœtus est animé ou non, il y a diverses opinions. La plus commune veut que l'animation n'ait lieu qu'au bout de quarante jours après la conception, si c'est un mâle, et de quatre-vingts, si c'est un enfant de l'autre sexe ; c'est ce que soutiennent Silvestre, Azor, Elbel, Busembaum et les docteurs de Salamanque, avec saint Thomas [3], qui pour le sexe féminin renvoie l'époque de l'animation jusqu'à quatre-vingt-dix jours après la conception. Le continuateur de Tournely [4] dit que cette dernière opinion est adoptée par presque tous les théologiens, et il ajoute, pag. 419, *in fine*, avec Navarre et Sylvius, qu'elle est suivie par la pénitencerie, quand il y est question de peines et d'irrégularités.

XXI. On met en doute à ce sujet, 1° si les femmes enceintes qui se font avorter encourent l'excommunication. Beaucoup l'affirment, tels que Bonacina, Viva, Sporer, etc., et ils s'appuyent sur ce qu'a dit dans sa bulle Sixte V, § 5 : « Par rapport aux femmes elle-mêmes qui auraient pris sciemment des breuvages [5] » Mais la négative, que soutiennent Lugo, Avila, Lezana, de Leone, les docteurs de Salamanque, etc., est fort

1. Cf. lib. III, n. 337. — 2. *Ibid.* n. 395. — 3. In III *Sent*, q. 5, a. 2. — 4. T. III, p. 152. — 5. Ad mulieres ipsas quæ pocula scienter sumpserint.

probable, même extrinsèquement et à son point de vue intrinsèque, elle l'est plus que la première, parce que les expression alléguées de la bulle s'entendent seulement des peines temporelles, et non de peines spirituelles ; et c'est ce que semblent prouver les paroles suivantes, § 7, n. 21, où il est dit : « De plus, pour mettre notre décret en rapport avec la gravité d'un tel délit au moyen de peines non-seulement temporelles, mais même spirituelles qui puissent le réprimer, tous ceux qui, comme causes principales, ou comme complices, auront donné aide, conseil ou faveur, etc. [1] Donc, disent les partisans de cette autre opinion, les seuls coopérateurs encourent l'excommunication, mais non les femmes enceintes, puisque la bulle ne s'exprime pas, dans ce passage, comme elle le faisait précédemment pour les autres peines. L'excommunication même n'est pas portée ici contre tous ceux qui procurent l'avortement, mais seulement contre les principaux ou les complices qui auront donné aide, conseil ou faveur, ce qu'on ne peut entendre de la femme, dont on ne saurait dire qu'elle se serait donné à elle-même aide ou conseil [2]

XXII. On met en doute 2° si ceux qui procurent l'avortement sans savoir si le fœtus est animé ou non, encourent l'irrégularité. Viva et d'autres docteurs l'affirment, par la raison qu'exprime le chap. *Ad audientiam, de homicidio*, outre d'autres semblables textes, où il est dit que, dans le doute si quelqu'un a concouru ou non à l'homicide, il doit être tenu pour irrégulier. Mais je regarde comme certaine l'opinion contraire, que soutiennent Giballino, Majo, Pellicia, Marchant, Verde, Tamburrino, Elbel, Diana, Sporer et d'autres, avec le savant auteur de l'Instruction pour les nouveaux confesseurs ; et la raison qui me paraît convaincante, c'est que d'un côté il est dit dans le chap. *Is qui, de sent. excomm.*, que l'on n'encourt l'irrégularité que lorsque la loi l'exprime positivement ; et que, de l'autre, il n'est dit nulle part qu'on encoure l'irré-

1. Insuper, ut hujus delicti gravitati non solum temporalibus, sed etiam spiritualibus pœnis prospiciamus, omnes qui, vel quæ, uti principales vel ut sociæ opem, consilium, favorem dederint, etc. — 2. Cf. lib. III, n. 395, v. *Qu. v.*

gularité dans le cas présent, puisque, encore que dans les textes susdits quelques-uns soient déclarés irréguliers dès lors qu'il y avait doute s'ils avaient été ou non causes de l'homicide, on était néanmoins certain que l'homicide avait été commis ; au lieu que, dans le cas présent, comme il est douteux que le fœtus ait été animé, il est douteux par là même qu'il y ait eu homicide : de sorte que nous nous trouvons dans un cas pour lequel la peine d'irrégularité n'est expressément portée par aucune loi. On doit dire autre chose de ceux dont on doute s'ils ont concouru ou non à l'avortement, par l'action qu'ils ont posée[1] Si le doute porte sur le concours simplement verbal qu'ils ont pu apporter par commandement ou par conseils, on fera bien de consulter ce que j'en dirai en traitant de l'irrégularité au chap. XIX. Ce que nous disons ici au sujet de l'irrégularité, doit s'appliquer aussi à l'excommunication. Mais cependant pour ce qui est de l'irrégularité, elle ne peut être levée que par le pape. Elbel, Sporer et Roncaglia prétendent que l'évêque peut dispenser ceux qui ont procuré l'avortement de l'inhabilité à recevoir des bénéfices ; mais Anaclet le nie, et nous le nions avec lui[2] Voyez à cet égard ce qui a été dit au chap. II, n. 63 (*a*).

XXIII. On met en doute 3° (en revenant à l'objet de la quatrième question proposée à résoudre), s'il est permis à une femme enceinte de prendre une médecine, dans le but direct d'expulser un fœtus inanimé. Il est certain, d'un côté, qu'il n'est pas permis, comme nous l'avons dit dès le principe, de causer directement l'avortement d'un fœtus même inanimé, à moins qu'il n'y ait certitude que ce fœtus est déjà tombé en corruption, quelque motif qu'on puisse alléguer, et quand bien même la mère se trouverait sans cela en danger de mort, ou qu'elle aurait à subir l'indignation de ses parents offensés de la voir enceinte : motifs qu'admettait injuste-

1. Cf. lib. III, n. 396. — 2. *Ibid.*

a) Tom. VI, pages 24 et suiv. de cette traduction.

(*L'éditeur.*)

ment la proposition 34 (*a*), condamnée par Innocent XI, ou enfin que l'expérience des dangers qu'elle pourrait avoir courus dans des couches précédentes lui ferait prendre ce parti ; ce sentiment est celui que soutiennent avec le commun des théologiens Sanchez, Azor, et l'auteur de la Théologie de Périgueux. D'un autre côté, il est certain aux yeux de tous qu'il est permis de donner un remède à une femme enceinte dans le but direct de la guérir d'une maladie, même au risque d'un avortement, lorsque la maladie est mortelle. Cela posé, beaucoup de docteurs prétendent que dans un cas semblable il est permis de chercher même directement à expulser le fœtus, dont on serait certain qu'il ne serait pas animé, parce qu'alors, disent-ils, on peut le considérer comme un agresseur de la vie de sa mère. D'autres, et c'est le plus grand nombre, nient que cela soit permis. Mais, comme le dit à propos Busembaum, qu'est-il besoin d'appeler ici à son secours l'opinion opposée de l'expulsion directe, quand tout le monde convient qu'on peut sans péché expulser indirectement le fœtus [1] ?

XXIV On met en doute 4° si, dans le cas où le fœtus serait animé, il pourrait être permis à la mère de prendre une médecine dans le but direct de se guérir, mais avec danger de mort pour son fruit. Quand on juge moralement certain que la mort de la mère devrait entraîner celle du fœtus, il n'y a aucun doute que cela soit permis. Mais la difficulté est de savoir si cela l'est également, quand on espère que, dans le cas où la mère viendrait à mourir, l'enfant pourrait lui survivre et recevoir le baptême. Holzmann, Prado et les docteurs de Salamanque soutiennent que, dans ce cas-là même, la chose est encore permise, parce que, disent-ils, l'obligation de donner la vie temporelle à son prochain afin de lui procurer la vie éternelle, n'a de force, que lorsque le salut spirituel du prochain est certain, mais non lorsqu'il est douteux. Pour moi, je ne puis

1. Cf. lib. III, n. 394, à ces mots : *Quœr. igitur*.

a) Voici quelle était cette proposition 34 : « Licet procurare abortum ante animationem fœtus, ne puella deprehensa occidatur aut infametur. »

(*L'éditeur.*)

admettre cette opinion, parce qu'autre chose est d'être obligé de s'exposer à la mort pour procurer le salut spirituel du prochain, et c'est ici qu'aurait son application la règle alléguée par les adversaires, que le salut du prochain doit être certain ; et autre chose est le droit qu'on se donnerait, pour défendre sa propre vie, de mettre positivement son prochain en danger de mort éternelle, puisque, quand le danger de mort est égal pour la mère, et que de plus l'enfant est exposé à mourir sans baptême (*a*), il me semble certain que l'ordre de la charité demande qu'on évite plutôt le danger de l'enfant que celui de la mère. C'est pourquoi je pense qu'on doit admettre absolument avec l'auteur de la Théologie de Périgueux, Elbel et Tournely (qui cite Silvius, Comitole, Habert, et appelle cette opinion le sentiment commun), qu'il n'est permis d'administrer une médecine à une femme avec danger de donner la mort par ce moyen à un fœtus animé, que dans le cas où l'on n'a aucune espérance raisonnable de prolonger l'existence de l'enfant, de manière à pouvoir lui administrer le baptême après la mort de sa mère, puisqu'alors seulement, me semble-t-il, la charité n'obligera pas la mère placée, comme on le suppose, dans une extrême nécessité, à s'abstenir de prendre un remède dans l'espérance très-éloignée qu'elle pourrait avoir de conserver (malgré cela) l'existence de son fruit. Du reste, les théologiens de Salamanque disent précisément à cause de cela, que les médecins ne doivent pas être si scrupuleux à administrer leurs remèdes aux femmes enceintes, parce qu'il est très-rare et même moralement impossible, comme le disent et le pensent Sanchez, Lugo et Roncaglia, que l'enfant survive à la mère. Cette opinion m'a été aussi confirmée par plusieurs médecins instruits que j'ai consultés à ce sujet, et qui m'ont dit que dans le cas d'une maladie mortelle de la mère, les humeurs se corrompent et infectent l'aliment du fœtus, et qu'ainsi l'enfant

a) La phrase italienne, telle que je la lis dans l'édition de Turin, est évidemment irrégulière, et plusieurs mots y sont nécessairement supprimés. La voici : *Quando è equale il pericolo, cosi della madre come di quella della prole di morire senza battesimo*, etc.

(*L'éditeur.*)

meurt très-probablement en même temps et peut-être même avant que ne meure la mère [1] Il n'est pas permis d'ouvrir le ventre de la mère avec danger pour sa vie, quand même elle y consentirait, pour donner le baptême à son enfant. Si cependant l'habileté d'un chirurgien pouvait faire que le danger ne fût qu'éloigné, l'incision pourrait se faire dans ce cas, et la mère serait obligée de s'y soumettre. C'est aux hommes de l'art à voir s'il est possible de donner ainsi le baptême à l'enfant sans mettre la vie de la mère en danger; pour moi, cela me paraît bien difficile [2]

TROISIÈME POINT.

Du duel et de la guerre.

25. I. Du duel. — Propositions sur le duel, condamnées par Benoît XIV. — 26. Quand est-ce que le duel est permis? — 27. II. De la guerre. — Est-il permis d'entreprendre une guerre en s'appuyant sur une opinion probable. — 28. Peut-on se chercher des auxiliaires dans les ennemis de la foi. — 29. Un soldat peut-il prendre part à une guerre dont la légitimité lui paraît douteuse? — 30. Quelles sont les actions autorisées dans la guerre.

§ I.

Du duel.

XXV. Le duel est un combat entre deux ou plusieurs personnes avec convention préalable du lieu, du jour et des armes. Or le duel n'est licite ni pour rechercher de quel côté se trouve la vérité, ni pour terminer un différend, ni pour se justifier du reproche d'un crime, ni à plus forte raison pour n'être pas traité de lâche (comme le permettait la deuxième des propositions condamnées par Alexandre VII), ou pour ne pas passer pour un homme sans honneur (*a*), quand bien même le duel n'aurait lieu que pour la forme. Rappelons-nous ici les cinq propositions que Benoît XIV a condamnées en 1752 par sa bulle *Detestabilem*, et qui sont les suivantes : « 1. Un mili-

1. Cf. lib. III, n. 394, à ces mots : *Quær.* II, et n. 400.
2. Cf. lib. VI, n. 106, à ce mot : *Omnino.*

a) Voici quelle était cette proposition : « Vir equestris ad duellum provocatus potest illud acceptare, ne timiditatis notam apud alios incurrat. »

(*L'éditeur.*)

taire qui, s'il n'offre ou n'accepte un duel, passerait pour un lâche, un poltron, un homme sans honneur, et incapable de servir dans les armées, et perdrait le grade qui lui est nécessaire pour se soutenir lui et les siens, ou devrait renoncer à toute espérance d'être promu à un autre plus élevé qui sans cela lui serait dû et qu'il aurait mérité, serait exempt de reproche et n'aurait point à être puni, soit qu'il offre ou qu'il accepte le duel. — 2. On peut excuser ceux qui acceptent un duel ou qui en font le défi pour défendre leur honneur, ou pour n'être pas vilipendés dans le monde, quand ils savent certainement que l'affaire n'aura pas de suites, parce que d'autres y mettront empêchement. — 3. Un chef ou un officier militaire qui accepte un duel par la crainte fondée qu'il a de perdre sa réputation ou son emploi, n'encourt point les peines ecclésiastiques portées contre les duellistes. — 4. Il est permis dans l'état naturel de l'homme d'accepter et d'offrir un duel pour conserver sa fortune avec son honneur, quand on ne peut par aucun autre moyen en prévenir la perte. — 5. La faculté revendiquée ici pour l'état naturel de l'homme peut également être réclamée pour l'état d'une société mal organisée, où la justice est ouvertement déniée par l'effet de la négligence ou de la malice du magistrat [1] »

XXVI. Il n'y a que deux cas où le duel est permis : 1° S'il est nécessaire pour terminer une guerre commune et juste avec moins de sang répandu, ou, comme l'admettent quelques

1. I. Vir militaris, qui nisi offerat et acceptet duellum, tanquam formidolosus, timidus, abjectus, et ad officia militaria ineptus haberetur, indeque officio, quo se suosque sustentat, privaretur, vel promotionis alias sibi debitæ ac promeritæ spe perpetuo carere deberet, culpa et pœna vacaret, sive offerat, sive acceptet duellum. II. Excusari possunt etiam honoris tuendi, vel humanæ vilipensionis vitandæ gratia, duellum acceptantes, vel ad illud provocantes, quando certo sciunt, pugnam non esse sequuturam, utpote ab aliis impediendam. III. Non incurrit ecclesiasticas pœnas contra duellantes latas dux vel officialis militiæ acceptans duellum ex gravi metu omissionis famæ vel officii. IV. Licitum est in statu hominis naturali acceptare et offerre duellum ad servandas cum honore fortunas, quando alio remedio eorum jactura propulsari nequit. V. Asserta licentia pro statu naturali applicari etiam potest statui civitatis male ordinatæ, in qua nimirum, vel negligentia, vel malitia magistratus, justitia aperte denegatur. — (Cf. lib. III, n. 400.)

docteurs, pour maintenir la bonne estime d'une armée dans l'esprit d'un peuple ennemi. 2° Il vous est bien permis d'accepter le duel, si votre ennemi est déterminé à vous tuer, et que par forfanterie il vous mette en main des armes pour vous défendre, parce qu'alors votre duel n'est plus qu'une légitime défense, puisqu'il ne vous est plus possible d'éviter le combat. Cuniliati [1] dit aussi avec probabilité que si un noble est provoqué en duel, il peut répondre : « Que comme chrétien il ne peut accepter le duel, mais qu'il est prêt à se défendre contre d'injustes agressions [2] » Le concile de Trente (sess. xv, cap. 19) inflige trois sortes de peines aux duellistes : 1° l'infamie et la confiscation des biens ; 2° la privation de la sépulture ecclésiastique pour ceux qui périssent dans le combat, quand bien même ils ne mourraient qu'après avoir reçu les sacrements, comme il est dit dans la bulle citée *Detestabilem;* 3° l'excommunication papale, qu'encourent, *ipso facto*, les duellistes, les parrains ou témoins, ceux qui en ont donné le conseil (si toutefois, comme le remarque Elbel, ces conseils ont déterminé le duel) ; puis ceux qui leur prêtent le terrain, ou qui les y encouragent ; et aussi les spectateurs, non pas cependant ceux qui s'y trouveraient par hasard, mais ceux qui y assistent à dessein, *data opera*, comme l'a expliqué Grégoire XIII, dans sa bulle *Ad tollendum*, en disant : « Ceux qui s'y rendent présents par arrangement convenu, » *Ex composito spectantes;* ce qui, d'après Tournely, Elbel, les docteurs de Salamanque et les autres en général, doit s'entendre à proprement parler des seuls compères des duellistes, ou de ceux qui par leur présence les excitent à se battre [3] Observons ici, 1° que les peines susdites et l'excommunication dont on vient de parler, ne s'encourent que dans le cas d'un duel pris dans son sens le plus strict, c'est-à-dire lorsqu'il a été prémédité (comme il a été dit), avec désignation du temps, du lieu et des armes, quand même

1. Trac. IV, c. 9, § 5, n. 3, et tr. III, c. 2, § 1, n. 5, in fin.

2. Se utpote christianum non acceptare duellum, nihilominus se paratum esse ad defensionem contra injustos aggressores.

3. Cf. lib. III, n. 401, et lib. VII, n. 220, inf. *Not.*

cependant il aurait lieu sans parrains, comme l'a déclaré Grégoire XIII dans la bulle citée; mais non si le combat s'était engagé à l'improviste, encore que les combattants, dans la chaleur de la rixe, se fussent transportés dans un endroit plus propice, comme le disent communément les docteurs[1] 2° Que d'après la bulle de Clément VIII, *Illius vices,* quand même le duel n'aurait pas abouti, tant les principaux champions que les autres coopérateurs n'en encourraient pas moins l'excommunication[2] 3° Observons que si le duel n'est pas notoire, ni traduit en justice, les évêques ont la faculté d'absoudre de ladite excommunication en vertu du chapitre *Liceat* du concile de Trente, sessi. XXIV. Mais les prélats réguliers ne l'ont pas, excepté dans Rome, ou hors de l'Italie[3]

§ II.

De la guerre.

XXVII. Trois conditions sont requises pour que la guerre soit juste : l'autorité du chef suprême, l'intention droite de procurer le bien commun, et une cause juste et grave. On demande, 1° s'il est permis de faire la guerre à un prince qui possède son royaume de bonne foi, quand on n'a en sa faveur qu'une opinion probable. Il y a sur ce point trois sentiments différents : le premier l'affirme avec Azor, Sanchez, Filliucius, etc., qui disent que, de même qu'il est permis à un simple particulier d'intenter un procès sans autre motif qui le justifie qu'une opinion probable, la même faculté doit être accordée au prince pour déclarer la guerre ou au moins pour réclamer une partie des Etats sur lesquels il a des prétentions, puisqu'il n'y a pas de juge suprême pour décider la chose. Le deuxième, qu'ont embrassé Bannez, Prado et Ledesma, exige que l'opinion soit au moins plus probable, puisque, disent-ils, comme dans un tel cas le juge devrait adjuger le bien contesté, au particulier qui se fonderait sur cette opinion, quand même celui-ci ne serait pas le possesseur actuel; de même le prince,

1. Cf. lib. III, n. 401, in fin. — 2. Cf. lib. VII, n. 220, not. 4. — 3. *Ibid.*, not. 5.

dans l'absence d'un juge compétent, peut, par la guerre, se mettre en possession de ce qu'il prétend lui appartenir. Le troisième sentiment, c'est qu'on ne peut faire la guerre sans une cause bien certaine qui la justifie, puisque c'est une règle générale, comme nous l'avons dit, chap. I, n. 35 et 36, que le possesseur de bonne foi ne peut être dépossédé, à moins qu'il ne soit constant qu'il possède injustement. Ce sentiment est celui qu'ont embrassé Castropalao, Laymann, Holzmann, Vasquez, Salas, Montesin, Villalobos, les docteurs de Salamanque et Elbel, qui regarde cette opinion comme certaine, et Tamburrino, qui tient pour improbable le sentiment contraire. Cette troisième opinion, à son point de vue intrinsèque, me semble beaucoup plus probable que les deux premières. Au reste, comme le disent Roncaglia et les docteurs de Salamanque, la guerre étant d'ordinaire si funeste à la religion et donnant occasion à tant de crimes, il est difficile au moins dans la pratique de trouver juste qu'on entreprenne une guerre, si l'on n'a pas un droit bien certain sur des Etats que possède actuellement un autre prince [1]

XXVIII. On demande, 2° s'il est permis à un prince catholique de réclamer dans une guerre juste le secours des infidèles et des hérétiques. Quelques docteurs nient absolument que cela soit permis; d'autres au contraire l'affirment d'une manière non moins absolue. D'autres enfin, tels que saint Antonin, Suarez, Silvestre, Bonacina, Castropalao, Coninck, Busembaum, etc., disent que cette seconde opinion est probable, pourvu qu'il n'en résulte pas du dommage pour la religion; mais comme dans la pratique ce dommage est inévitable, nous disons avec Molina, Sporer, les docteurs de Salamanque, Diana, etc., qu'en pratique on doit s'en tenir entièrement à la première opinion [2].

XXIX. On demande, en troisième lieu, si un soldat peut combattre dans une guerre dont il doute qu'elle soit légitime. Il faut distinguer : si c'est un sujet qui ait ce doute, non-seule-

1. Cf. lib. III, n. 404. — 2. *Ibid.*, n. 406, au mot *Quær*.

ment il le peut, mais il doit même le faire, comme l'admettent en général tous les docteurs, d'après le célèbre texte de saint Augustin (chap. *Quid culpatur*, *distin.* 23, q. I), où il est dit qu'il est permis au soldat de se battre, « s'il n'est pas certain de l'injustice de la guerre [1] Ce sont les paroles du saint docteur; la raison en est que le sujet est obligé d'obéir dans tous les cas où il ne voit pas de péché certain, comme nous l'avons vu au ch. I, n. 18 (*a*). Mais celui qui n'est pas sujet du prince, ne doit pas se battre sans s'être assuré de la légitimité de la guerre, parce que personne ne peut coopérer à dépouiller son prochain de ce qu'il possède, sans savoir avec certitude qu'il le possède injustement. La même observation doit s'appliquer aux soldats mercenaires venus de pays étrangers, pourvu qu'ils n'aient pas été enrôlés avant la déclaration de guerre [2] Remarquons ici que le soldat qui fuit le champ de bataille lorsque la victoire n'est pas encore désespérée, ou qui sort du camp sans motif, se rend par là coupable devant Dieu [3]

XXX. On demande, 4° quelles sont les actions autorisées dans une guerre légitime. Il est permis d'abord de tuer et de dépouiller les ennemis; on n'a pas le droit de tuer directement les innocents, mais seulement de leur enlever ce qu'ils possèdent, s'ils font partie des Etats ennemis, et que la victoire ne puisse s'obtenir autrement : c'est ce que disent Molina, Bellarmin, Laymann, etc.; mais les biens ecclésiastiques, dit Sporer, doivent être restitués, s'ils ont été conservés [4] De plus, il est permis, 2° de détruire les églises, si les ennemis s'en servent pour leur défense; 3° d'user de tous les stratagèmes possibles, non pas cependant jusqu'à employer les poisons et d'en infecter les puits, ou de faire tout autre acte que la prudence ne peut prévoir. 4° Dans certains cas, mais qui doivent être très-rares, et pour des motifs bien urgents, le général peut ordonner le sac d'une ville, comme le disent

1. Si utrum sit (contra præceptum Dei) certum non est. — 2. Cf. lib. III, n. 408. — 3. *Ibid.*, n. 410, ad 6. — 4. *Ibid.*, n. 409.

a) Page 20 de ce volume. Par une erreur visible, l'éditeur italien renvoie au n. 31. (*L'éditeur.*)

Laymann, Filliucius, les docteurs de Salamanque, etc. Il est aussi permis aux prisonniers de guerre de prendre la fuite quand ils le peuvent. Sont permises aussi toutes les représailles ordonnées par le prince, pourvu qu'elles n'excèdent pas une juste compensation, et qu'elles se trouvent justifiées par les outrages manifestes qu'auraient commis quelques citoyens de la république ennemie [1] Quant aux biens conquis pendant la guerre, les immeubles appartiennent au prince, et les meubles à celui qui en a fait la prise, à moins que la coutume ne s'y oppose [2]

CAPUT NONUM.

ANIMADVERSIONES SUPER SEXTO PRÆCEPTO.

PUNCTUM PRIMUM.

De tactibus, aspectibus, et verbis turpibus.

1 et 2. An detur parvitas materiæ in delectatione carnali aut sensibili. — 3. De tactibus. — 4. De choreis. — 5. De muliere permittente se tangi. — 6. An puella oppressa teneatur clamare. — 7. An possit unquam permittere sui violationem. — 8. De aspectibus. — 9. De verbis. — 10. De audientibus verba turpia.

I. Le péché contre le sixième précepte est la matière la plus ordinaire des confessions; c'est ce vice qui remplit l'enfer de réprouvés. C'est pourquoi nous parlerons en détail de ce précepte; mais nous nous exprimerons en latin, parce que ce n'est destiné que pour les confesseurs ou les prêtres qui se préparent à confesser. Nous prierons ceux-ci de ne lire cette matière, soit dans notre livre, soit ailleurs, qu'après avoir étudié tous les autres traités (car la seule lecture en infecte l'âme), et lorsqu'ils sont au moment d'administrer le sacrement de pénitence.

II. Ante omnia advertendum, quod in materia luxuriæ (quidquid alii dicant de levi attrectatione manus fœminæ, vel de intorsione digiti) non datur parvitas materiæ; ita ut omnis

2. *Ibid.*, n. 410. — 3. *Ibid.*, n. 411.

delectatio carnalis, cum plena advertentia et consensu capta, mortale peccatum est. Hinc damnata fuit ab Alexandro VII, propos. 40, quæ dicebat non esse mortale osculum habitum ob delectationem carnalem et sensibilem quæ ex osculo oritur Et sic etiam reprobanda est opinio admittentium parvitatem materiæ in delectatione sensibili, nempe si vir delectetur de contactu manus fœminæ, tanquam de contactu panni serici, quia in hoc saltem adest proximum periculum incidendi in delectationem carnalem [1] Bene tamen advertit continuator Tournely [2], aliud esse agere propter delectationem carnalem, aliud cum aliqua delectatione naturali, quæ de se consurgit ex qualitatibus corpori annexis; quia in ea potest quidem dari parvitas materiæ, puta in medico qui ex necessitate mulierem tangit; modo (addendum) curet ille non sistere in tali delectatione, eamque tangendo detestetur; alias jam ageret propter delectationem, quia licet naturalis sit, tamen (ut diximus) non est sejuncta a proximo periculo transeundi in carnalem, si ex proposito quæratur. His positis, procedamus ad loquendum de singulis luxuriæ speciebus. 1. De non consummatis. 2. De naturalibus consummatis. 3. De consummatis contra naturam.

III. Et 1. De *tactibus*. Extra matrimonium mortales sunt omnes tactus, oscula, et amplexus ob delectationem carnalem exerciti; omnes enim ejusdem sunt naturæ quam actus consummatus; ut ex propos. 40. damnata ab Alexandro VII. Unde explicandum in confessione, an habiti sint cum eodem, an cum diverso sexu, et an cum persona conjugata, cognata, aut sacra. Et sic pariter mortalis est tactus propriorum genitalium, maxime cum commotione spirituum, nisi fiat ex necessitate; si autem ex curiositate vel levitate fiat, poterit esse tantum veniale, modo tamen sit obiter, ac sine mora, et absque commotione spirituum, ac scandalo, aut periculo delectationis. Tactus autem verendorum alterius corporis, maxime si sint nudi, et fortius si sint diversi sexus, etiam secluso affectu venereo habiti, vix unquam excusantur a mortali. Excipe tantum

1. Cf. lib. III, n. 415 et 416. — 2. Tr. *de* VI *prac.*, a. 8.

nisi fiant ob necessitatem, puta a chirurgo, dummodo ipse in delectationem non consentiat. Tangere autem genitalia brutorum, per se non est lethale; sed tactum hujusmodi usque ad pollutionem, merito Bonacina, Holzmann, Croix, etc. (contra aliquos) non excusant a mortali, cum sit actio valde incitans ad venerem [1].

IV Choreæ si fiant a laicis, et modo honesto, sine inhonestis gesticulationibus, sive periculosis, non sunt per se illicitæ, ut loquitur sanctus Antoninus cum aliis [2]

V Mulier, aut adolescens non peccat, si permittat se pudice juxta morem tangi, nisi (excipe) ei constet de pravo affectu tangentis, possitque tunc resistere sine sua infamia aut scandalo aliorum, ut docent Cajetanus, Azor, Sa, Bonacina, Busembaum, etc. Peccat vero si non obsistat tactibus impudicis, aut osculis morosis, vel furtivis [3]

VI. Hinc dubitatur 1. An puella oppressa teneatur clamare si oporteat, ad se liberandam a turpitudine. Alii, ut Navarrus, Soto, Bonacina, etc., si ipsa resistit omni modo quo potest, et si clamando periculum ei imminet infamiæ, eam excusant, nisi sit in periculo consentiendi; nec obstare dicunt illud Deuteronomii (xxii, 23), ubi damnatur puella, *quia non clamavit*, eo quod (ut aiunt) tale præceptum pertinebat ad externum judicium, in quo præsumebatur puella non clamans consensisse. Alii vero, ut Cajetanus et Salmanticenses, cum aliis, affirmant, et hæc quidem sententia ut tutior consulenda est, licet opposita non sit prorsus damnanda, maxime si proximum non adsit periculum consensus [4].

VII. Dubitatur 2. An mulier teneatur potius mortem pati, vi repellendo invasorem, quam sui violationem permittere. Negant Toletus, Sotus, Navarrus, Holzmann, etc., modo voluntate resistat, absitque periculum consensus. Sed hæc opinio in praxi non videtur probabilis, quia mulier, quiescendo in tali congressu, nimis difficulter poterit se eximere a periculo consentiendi in illum [5] An autem, et quomodo liceant

1. Cf. lib. III, n. 417 ad 422. — 2. *Ibid.*, n. 429. — 3. *Ibid.*, n. 430.
4. Cf. lib. III, n. 430, v. *Utrum*— 5. *Ibid.*, n. 368.

tactus inter conjuges aut sponsos, vide quæ dicentur de matrimonio, cap. XVIII, n. 7 et 43.

VIII. 2. De *aspectibus.* Aspicere verenda personæ diversi sexus, difficulter excusatur unquam a mortali, nisi forte aspectus fiat e loco valde longinquo, et ita obiter, ut nullum periculum delectationis adsit. Et etiam loquendo de verendis personæ ejusdem sexus, non excusarem a mortali virum morose et delectabiliter aspicientem pulchrum adolescentem nudum. Censeo tamen cum Lacroix (quidquid dicant Salmanticenses), simplicem aspectum turpem, sine desiderio tactuum, nunquam induere speciem personæ quæ aspicitur, nimirum consanguineæ, sacræ, aut conjugatæ; species enim incestus, sacrilegii, vel adulterii non contrahitur, nisi per tactum quo pietas, vel jus conjugii violatur [1] Aspicere concubitum humanum sine dubio est lethale ; brutorum vero valde periculosum, unde nulli permittendum nisi tantum illis quibus incumbit animalia conjungere ad generationem ; modo absit in ipsis periculum consentiendi in turpia [2]. Aspicere autem partes minus honestas mulieris, sed non turpes, nempe brachia, crura, aut pectus, non semper est per se mortale ; sed si aspectus sit deliberatus et diuturnus, aut si aspiciens sit ad venerem proclivis, difficillime a mortali excusabitur ; et idem sentio de eo qui vultum mulieris pulchræ morose inspicit, saltem si inordinato affectu eam diligit [3] Aspicere picturas obscœnas ex mera curiositate, dicunt auctores non esse mortale si absit periculum turpis delectationis ; sed vir morose aspiciens pudenda muliebria depicta nuda, vel levi velo tacta, nescio quomodo a mortali excusari possit [4] Qui autem pingunt vel exponunt hujusmodi imagines, gravissimo peccato scandali delinquunt, cum ipsæ valde adolescentes ad libidinem provocent [5] Et idem puto dicendum de iis qui eas domi retinerent expositas omnium aspectui.

IX. 3. De *verbis.* Verba obscœna non sunt mortalia, si proferantur ex ira, aut joco, prout solent messores, vindemia-

1. Cf. lib. III, n. 421. — 2. Cf. *ibid.*, n. 419, *in fin.* — 3. Cf. *ibid.*, n. 421 et 423. — 4. Cf. *ibid.*, n. 424. — 5. Cf. *ibid.*, n. 429, v. 10.

tores et muliones. Secus, si verba sint nimis lasciva, aut si proferantur cum ipsarum rerum turpium delectatione, vel cum audientium scandalo. « Ubi (ait sanctus Antoninus) talia » verba turpia dicuntur ex quadam levitate ob solatium, » quamvis de se non sint mortalia... tamen potest esse mor- » tale ratione scandali, ut cum audientes sint debiles spiritu, » et verba essent multum lasciva. Idem dicendum de facienti- » bus, vel cantantibus cantilenas plenas lasciviis [1] » Scandalum autem ut plurimum adest, si hujusmodi verba dicuntur coram puellis aut pueris, et maxime si quis se jactat de aliquo peccato turpi : in quo se jactans tripliciter ordinarie peccat, 1° Quia gloriatur de re mala ; 2° quia magnum præbet scandalum ; 3° quia de facili se complacet de peccato patrato [2] Insuper hic sedulo notandum cum Salmanticensibus et Roncaglia ex S. Thoma, non esse sine gravi periculo diuturnum habere colloquium cum puella inordinate dilecta [3]

X. Audientes autem verba turpia, aut turpes comœdias tantum ob curiositatem, aut tantum ob vanum solatium, possunt aliquando excusari a mortali : nisi adsit delectatio turpis, vel illius periculum, quod facile fere semper aderit in adolescentibus, vel aliis parum timoratæ conscientiæ [4] : aut nisi adsit scandalum, et ideo merito docet Benedictus XIV [5], clericos et religiosos non posse comœdiis turpibus interesse sine scandalo gravi. Et etiam merito hinc Holzmann et Lacroix propter scandalum aliorum damnant de mortali eos qui pecunia aut plausu cooperantur ad hujusmodi comœdias notabiliter turpes ; eosque qui eas impedire tenentur, aut commode possunt, et non impediunt ; ac fortius qui illas repræsentant [6] Gravissime quoque peccant qui libros componunt incitantes ad turpia, vel ad inhonestos amores [7] Hactenus de actibus luxuriæ non consummatis ; nunc videamus de speciebus turpibus consummatis.

1. S. Antonin., p. 2, tit. 5, c. 1, § 8. — 2. Cf. lib. III, n. 426.
3. Cf. *ibid.*, n. 422. *in fin.* — 4. Cf. *ibid.*, n. 426 et 427. — 5. Bened. XIV, *de Synod.*, l. XI, c. 10. — 6. Cf. lib. III, n. 427 et 428. — 7. *Ibid.*

PUNCTUM SECUNDUM.

De actibus turpibus consummatis naturalibus.

11. De fornicatione. — 12. An permittendæ meretrices. — 13. An fornicatio sponsorum sit diversæ speciei. — 14. De stupro. — 15. De raptu. 16. De adulterio. — 17 et 18. De incestu. — 19. Si dispensati coeant, etc. — 20 ad 23. De sacrilegio.

XI. 1. De *fornicatione*. Fornicatio est coitus inter solutos ex mutuo consensu. Concubinatus autem non est aliud quam continuata fornicatio, habita uxorio modo in eadem vel alia domo. Quando vero concubinarii possint vel ne absolvi, vide quæ dicentur infra de iis qui sunt in occasione proxima, *cap. ult.*, *punct. I.* De pœnis autem concubinariorum, et præsertim clericorum, vide [1]

XII. Dubitatur hic 1 An permittendæ sint meretrices. Alii affirmant ex D. Thoma, quia plura graviora crimina alioquin evenirent. Sed probabilius alii negant, Navarrus, Roncaglia, Guttierez, et alii, quia permittendo meretrices innumera peccata jam patrantur, et contra, mala graviora non evitantur. Ceterum sedulo omnino advertendum, quod esto in magnis urbibus meretrices permitti possint, nunquam tamen permittendæ in oppidis aut civitatibus parvis [2].

XIII. Dubitatur 2. An fornicatio sponsorum diversam induat speciem peccati. Alii id affirmant de utroque sponso; alii vero de utroque negant, ut Pontius, Sanchez, Laymann, Lugo, Salamanticenses, Trullenchius, Covarruvias Ledesma, Elbel, etc., quia uterque sponsus, licet se obliget ad matrimonium ineundem, neuter tamen aliquod jus tradit alteri in corpus suum, ita ut nequeat illo ad suum arbitrium uti sine alterius injuria [3]

XIV 2. De *stupro*. Stuprum est defloratio virginis ipsa invita, et ideo præter fornicationis malitiam habet etiam injustitiæ. An autem virgine consentiente sit speciale peccatum. Affirmant Navarrus, Azorius, etc. Sed communius negant

1. *Ibid.*, n. 442. — 2. Cf. lib. III, n. 434. — 3. Cf. lib. III, n. 447, et lib. VI, n. 847.

Lessius, Sanchez, Bonacina, Busembaum, Salmanticenses, Barbosa, etc. Potest tamen aliunde esse specie diversum, nimirum ratione dedecoris familiæ, mœroris parentum, aut rixarum [1] Ad quid vero teneatur stuprator, vide dicenda de *VII. præc.*, c. x, ex n. 91.

XV 3. De *raptu.* Raptus committitur, cum abducitur fœmina aut masculus libidinis causa, illata vi personæ illius, vel iis quibus ipsa subest, nempe parentibus, aut tutoribus [2] Ad quid autem teneatur raptor, vide *de Matrimonio*, cap. XVIII.

XVI. 4. De *adulterio.* Adulterium est copula habita cum persona conjugata, estque speciale peccatum injustitiæ, etiamsi adsit consensus mariti, ut ex propos. 50, damnata ab Innoc. XI, quia per adulterium irrogatur injuria non solum ipsi, sed etiam proli, et generationi humanæ. Hinc sentiunt Lugo, et Lessius [3], quod in adulterio, dissentiente marito, duplex adest injustitia; sed Viva [4] cum Cajetano et Turriano tenet, unicam tantum adesse injustitiam contra bonum generationis, eo quod per adulterium infertur injuria marito non ut personæ privatæ, sed ut marito : ac ideo ipsi spectat consulere prolis bono, cui nequit ipse cedere, sicut nequit quis consentire ut membrum ei ab altero mutiletur. Qui sodomitice cognoscit uxorem, ex communi sententia committit adulterium, et debet explicare, peccasse nefande cum propria uxore [5] Ad quid autem teneantur adulteri, si proles ex adulterio nascitur, vide *de Restit.*, c. x, n. 98.

XVII. 5. De *incestu.* Incestus est congressus cum consanguinea vel affine, ex copula licita usque ad quartum gradum, ex illicita usque ad secundum. Hic dubitatur I. An incestus cum consanguinea differat specie ab incestu cum affine. Affirmant probabiliter Lessius, Salmanticnsees, Roncaglia, Croix, etc., quia in consanguinitate vinculum est ab identitate sanguinis, in affinitate autem est a copula, unde diversa videtur difformitas. Alii vero, ut Soto, Cajetanus, Sanchez,

1. Cf. lib. III, n. 443. — 2. Cf. lib. III, n. 444. — 3. LUGO, *de pœnit.*, d. 16, n. 218, et LESS., c. 7, dub. 3. — 4. In propos. 50, damn. ab Innoc. XI, n. 10. — 5. Cf. lib. III, n. 446.

Lugo, etc., probabilius negant, quia uterque incestus ex eodem motivo pietatis vetatur; et consentit D. Thomas [1] dicens : « Ejusdem rationis inconvenientiam facit consanguinitas et affinitas. » Omnes autem incestus inter affines ex communi sententia sunt ejusdem speciei, excepto incestu inter privignum et novercam, interque socerum et nurum [2]

XVIII. Dubitatur 2. an omnes incestus cum consanguineis sint ejusdem speciei. Tres sunt sententiæ omnes probabiles. Prima cum Cajetano, Pontio, Soto, Navarro, Castropalao, etc., affirmat, excepto primo gradu in linea recta; quia (ut dicunt) commixtio conjugalis inter alios consanguineos tantum ab Ecclesia est vetita, non vero a naturali jure, per quod specifica diversitas solummodo constituitur. Secunda sententia cum Suaresio, Vasquesio, Laymann, etc., tenet omnes gradus usque ad quartum speciem diversam incestus constituere, quia major debetur reverentia proximiori gradui quam remotiori. Tertia demum cum Lessio, Lugo, Sanchesio, Salmanticensibus, Roncaglia, etc., dicit tantum primum gradum, tam vero in linea recta, quam in transversali, constituere diversam speciem; quia sentiunt commixtionem inter fratres et sorores ab ipsa natura esse vetitam [3] Certum autem est, quod incestus inter cognatos spirituales et legales (ratione scilicet adoptionis) sunt diversæ speciei, quam inter consanguineos et affines [4]

XIX. Dubitatur 3. An cognati, obtenta, et executa dispensatione ad matrimonium ineundum, committant incestum si ante conjugium fornicentur. Adest duplex probabilis sententia. Alii communius negant, ut Sanchez, Lugo, Cajetanus, Armilla et Vega; quia, sublata prohibitione matrimonii, cessat ratio incestus. Alii vero, ut Major et Gallego, affirmant, quia impedimentum propinquitatis ablatum est tantum ad nuptias contrahendas, non autem ad fornicandum [5]

XX. 6. De *sacrilegio*. Sacrilegium est, cum violantur sacra per actum venereum. Potest igitur sacrilegium committi circa

1. 2-2, q. 154, a. 9. — 2. Cf. lib. VI, n. 469. — 3. *Ibid.*, n. 470. — 4. Cf. lib. III, n. 450. — 5. Cf. lib. III, n. 452.

personam, locum, et rem. Et I. circa *personam* fit, si quis peccat habens votum castitatis, vel cum habente illud. Hinc sacerdos peccans cum alia persona sacrata duplex committit sacrilegium. Contra vero reliogiosus qui est etiam sacerdos, castitatem lædendo, probabilius unum sacrilegium committit, tum quia sacerdos probabilius tantum ratione voti ordinis sacro annexi tenetur ad castitatem (ut dictum in *exam. ordin.*, n. 81), tum quia talis, etiamsi teneretur ad castitatem ex solo præcepto Ecclesiæ, tamen adhuc contra religionem peccaret, cum Ecclesia tantum ex motivo religionis castitatem præcipit [1]. Sacerdos autem inducens suo consilio laïcum ad fornicandum, committit sacrilegium, si ex affectu ad libidinem inducit : secus si ex alio pravo fine [2]

XXI. 2. Circa *locum,* committit sacrilegium qui fornicatur in loco sacro, nempe infra ecclesiam, aut cœmeterium, non autem in atrio ecclesiæ, monasterio, aut oratorio privato non benedicto ab episcopo [3] Dubitatur hic 1. an copula maritalis, aut occulta, habita in ecclesia, sit sacrilegium. Adest triplex probabilis sententia. Alii negant de maritali, ut Alensis, Pontius, Sa, etc. Alii negant de occulta, ut idem Pontius, Toletus, Vasquesius, Azor, etc. Alii vero communius et probabilius de utraque affirmant, quia per utramque irreverentia irrogatur ecclesiæ, et ecclesia polluitur ; tametsi, cum crimen sit occultum, non est obligatio a divinis officiis abstinere ; ita Suaresius, Sanchesius, Lessius, Holzmann, Croix, Bonacina, Salmanticenses. Attamen iidem auctores merito excusant conjuges copulantes in ecclesia, si ipsi sint in morali necessitate coeundi, puta si sint in periculo incontinentiæ, vel si diu in ecclesia permanere debeant. Quomodo autem intelligendum illud *diu*, alii putant decem dies, alii vero probabilius mensem, aut saltem viginti dies; at si conjuges judicent per mensem esse in ecclesia mansuros, advertunt Sanchez, Salmanticenses, et alii, eos ab initio copulari posse [4]

XXII. Dubitatur 2. an omnes actus externi impudici habiti

1. *Ibid.*, n. 454 ad 456. — 2. *Ibid.*, n. 457. — 3. Cf. lib. III, n. 460. — 4. N. 458.

in ecclesia, nempe tactus, aspectus, aut verba, sint sacrilegia. Negant Cajetanus, Navarrus, Bonacina, etc., eo quod tantum per seminis effusionem ecclesia polluatur. Sed probabilius affirmant Suarez, Sanchez, Molina, Salmanticenses, etc., quia his actibus, licet non violetur ecclesia, tamen jam illi irrogatur irreverentia. Actus vero interni sive cogitationes non sunt sacrilegia, nisi sint de peccando externe in ecclesia [1]

XXIII. 3. Circa *rem* demum committit sacrilegium, qui abutitur rebus sacris ad turpia. Idem dicendum de sacerdote qui turpiter peccat indutus ad missam, aut gestando Eucharistiam, aut statim post communionem, v. gr. infra mediam horam [2] Egimus de speciebus turpibus naturalibus, nunc de iis quæ sunt contra naturam.

PUNCTUM TERTIUM.

De actibus turpibus consummatis contra naturam.

24, 25 et 26. De sodomia. — 27. De bestialitate. — 28. De coitu cum dæmone. — 29. De pollutione. — 30. De distillatione. — 31. An liceat expellere semen corruptum. — 32. An teneamur impedire pollutionem de se evenientem. — 33. An vitare omnes pollutionis causas. — 34. Quid si actiones ponantur ex justa causa.

XXIV Et 1. de *sodomia*. Sodomia habet quidem specialem deformitatem. Dubitatur autem inter doctores, in quo ipsa consistat. Alii sentiunt consistere in concubitu ad indebitum vas; alii vero communius et probabilius cum D. Thoma, in concubitu ad indebitum sexum. Hinc infertur 1. quod coitus feminæ cum femina, et masculi cum masculo, perfecta est sodomia, in quacumque parte corporis fiat congressus, quia ordinarie semper adest tunc affectus ad indebitum sexum; et ideo non est opus explicare in confessione, an pollutio fuerit intra vel extra vas præposterum; quamvis ad incurrendum casum reservatum requiratur seminatio intra vas; ut ait P Mazzotta [3] Censeo vero in sodomia omnino explicandum in confessione (quicquid dicant Salmanticenses), an quis fuerit agens, vel patiens, quia patiens non facile semper polluitur, ut pollui-

1. n. 429-462. — 2. Cf. lib. III. n. 463. — 3. Mazzott., tom. III, p. 549, *de cas. reserv.*

tur agens, prout non bene Salmanticenses supponunt [1] Imo explicandum si sodomia habita sit per vim, vel cum conjugata, aut habente votum castitatis [2]

XXV Infertur 2. coitum viri in vase præpostero mulieris esse sodomiam imperfectam, specie distinctam a perfecta. Si quis autem se pollueret inter crura aut brachia mulieris, duo peccata diversa committeret, unum fornicationis inchoatæ, alterum contra naturam. An pollutio in ore sit diversæ speciei, affirmant aliqui, vocantque hoc peccatum *irrumationem*, dicentes, quod si fit pollutio in alio vase quam naturali, speciem mutat. Sed probabilius sentiunt Cajetanus, Filliucius, Holzmann, Graffius, etc., quod si pollutio viri fit in ore maris, est sodomia, si in ore feminæ, est fornicatio inchoata, et insuper peccatum contra naturam, ut mox diximus. Coitus autem cum femina mortua non est bestialitas, ut quidam aiunt, sed est pollutio, et insuper est fornicatio affectiva [3] Præterea, pollutio habita tangendo puerum vel mulierem dormientem, absque tamen concubitu sive conjunctione corporum, non habet nisi simplicis pollutionis malitiam, ut probabilius dicunt Salmanticenses, Cajetanus, Azorius, Bonacina, etc. Item qui polluitur tactibus alienis, jam dupliciter peccat cooperando peccato alterius ; non tenetur vero explicare, an tactibus maris, vel feminæ, nisi illa habeat virum, aut votum castitatis [4] Item probabilius est cum Lugo, Silvestro, Silvestro, Salmanticensibus, Roncaglia, Croix, etc., contra aliquos, quod tam sodomia, quam omnes actus impudici inter consanguineos, aut affines, vel cognatos spirituales aut legales, induunt malitiam etiam incestus, cum eamdem habeant deformitatem, quam actus consummatus [5]

XXVI. Quoad pœnas sodomitarum, si sint laici, damnantur morte, et combustione. Clerici vero et religiosi per Bullam 27, s. Pii V, editam die 10. aug. 1568, *Horrendum*, privantur omni officio, beneficio et privilegio clericali, dummodo (ut docent doctores) sodomia 1. sit cum alio viro, non femina,

1. Cf. lib. III, n. 468. — 2. *Ibid.*, n. 469, *in fin.* — 3. *Ibid.*, n. 466.
4. Cf. lib. III, n. 467. — 5. *Ibid.*, n. 469.

aut bruto ; 2. sit perfecta cum pollutione intra vas ; 3. sit frequentata, dum dicitur in Bulla, *Sodomiam exercentes*. Probabilius est, has pœnas incurrere etiam patientes, ut dicunt Bonacina, Salmanticenses, Diana et Barbosa, contra alios, dum patientes sunt vere sodomitæ. Contra vero probabilius et communius docent Suarez, Navarrus, Bonacina, Barbosa, Lessius, Filliucius, Trullenchius, etc. (adversus Azor, Dicastillo, etc.), has pœnas non incurri nisi post sententiam, quamvis dicatur *Præsentis canonis auctoritate privamus*; quia, ut diximus in cap. II, n. 25, nulla pœna privans jure acquisito incurritur, nisi post sententiam, saltem declaratoriam [1]

XXVII. De *Bestialitate*. Bestialitas est coitus cum bestia : ipsaque detestabilior est quam sodomia. Non oportet autem explicare, an bestia fuerit mas vel femella, ut communiter docent doctores contra paucos, quia tota hujus criminis deformitas est in accessu ad speciem diversam [2]

XXVIII. Coitus cum dæmone succubo vel incubo, ut communissime sentiunt Azor, Cajetanus, Bonacina, Filliucius, Salmanticenses, Busembaum, etc., reducitur ad peccatum bestialitatis, addita tamen malitia culpæ contra religionem, et etiam fornicationis, aut sodomiæ affectivæ, si dæmon appareat in forma pueri aut mulieris : et etiam adulterii, aut incestus, si quis delectetur de coitu cum dæmone, tanquam cum nupta, vel conjuncta, juxta quæ diximus de delectatione morosa, cap. III, n. 34 [3]

XXIX. 3. De *Pollutione*. Pollutio est seminis effusio sine congressu cum alio; ipsaque est vetita de jure naturali, ut patet ex propos. 49. damnata ab Innoc. XI. Unde per se est peccatum gravius quam fornicatio, cum sit contra naturam. Pollutioni autem additur malitia sacrilegii, si sit ab habente votum castitatis; adulterii, si a conjugato; item fornicationis, si quis polluendo delectatur tanquam de coitu cum femina; vel sodomiæ, si cogitet coire cum puero [4]

XXX. Dubitatur 1. An distillatio voluntaria, nempe illa quæ

1. *Ibid.*, n. 470-473. — 2. Cf. lib. III, n. 474. — 3. *Ibid.*, n. 475.
4. *Ibid.*, n. 476.

est fluxus humoris, inter urinam et semen, sit culpa mortalis. Resp. : si est cum aliqua delectatione venerea, vel cum commotione spirituum, erit quidem mortalis, si non vitetur, sicut vitanda est pollutio. Si vero evenit absque sensu et commotione, poterit ea permitti tanquam emissio alterius excrementi, ut communissime docent Cajetanus, Bonacina, Sayro, Busembaum, Holzmann, Salmanticenses, Sporer, Elbel, etc. Diximus *permitti*, sed nunquam potest data opera procurari, ut recte advertunt Sanchez et Bonacina [1]

XXXI. Dubitatur 2. An liceat expellere semen corruptum medicinis (nunquam enim licet tactibus). Negant Salmanticenses et Roncaglia. Sed communius affirmant Laymann, Sanchez, Bonacina, Anacletus, Sporer, Croix, etc., modo expulsio possit fieri sine sensu venereo : et modo semen sit certe corruptum, nec aliter expelli valeat [2]

XXXII. Dubitatur 3. An sit obligatio impediendi pollutionem de se evenientem, puta si incœperit in somno, et in vigilia consummetur. Communiter negant auctores, modo absit consensus in delectationem, vel ejus proximum periculum, ex præterita experientia; ita Sanchez, Concina, Navarrus, Azor, Salmanticenses, Holzmann, Sporer, Trullenchius, etc., tum quia difficillimum est illam cohibere, cum jam incœpta sit; tum quia non tenetur homo eam impedire cum periculo morbi ex corruptione seminis : tunc enim ipsam non vult, sed patitur. Ceterum sapienter monet Gerson, semper expedire, ut tunc homo conetur impedire quantum potest, saltem (juxta Sanchez) omnino curare debet, ut eo tempore se muniat signo crucis, avertatque mentem ab illa delectatione, invocando SS. Nomina Jesu et Mariæ, ut adjuvent, ne ipse in culpam ruat. Notandum autem, quod si persona existit tunc in semiplena vigilia, et delectetur de pollutione incœpta, minime damnanda est de mortali, cum ad mortale omnino requirantur et plena advertentia, et perfectus consensus (juxta dicta cap. III, n. 24 et 32), quibus certe caret qui est semidormiens, et ideo non habet usum rationis perfecte liberum et expeditum [3]

1. Cf. lib. III, n. 477. — 2. *Ibid.*, n. 478. — 3. Cf. lib. III, n. 479.

XXXIII. Dubitatur 4. An sit obligatio vitandi omnes causas in pollutionem influentes. Resp. Si causæ sint graviter influentes, prout certe sunt illæ quæ sunt graviter culpabiles in materia luxuriæ, nempe tactus, vel aspectus impudici, delectationes morosæ, et similes, sine dubio tenetur homo eas evitare; alioquin pollutio, saltem in confuso prævisa, licet non intenta, illi ad culpam imputatur. Et idem dicendum de pollutione causata ob colloquium diuturnum cum puella inordinate dilecta, vel orta ex actione, quæ esto per se non sit mortalis, esset tamen talis respectu alicujus qui pollutionibus hujusmodi habitis fuit solitus consentire [1]

XXXIV Advertendum tamen, quod si præfatæ actiones graviter influentes ponantur ex causa necessaria vel utili, absitque periculum consensus, tunc pollutio ex eis orta non imputatur ad peccatum, ut omnes docent. Hinc etiam prævisa pollutione (intellige semper involuntaria), 1 licet confessariis excipere confessiones, aut tractatus legere de rebus turpibus : item chirurgis aspicere et tangere partes feminæ ægrotantis, ac studere rebus medicis; ita communiter D. Antoninus, Navarrus, Cajetanus, Petrocorensis, Sanchez, Bonacina, Anacletus, Sporer, Salmanticenses, Holzmann, et alii plures cum D. Thoma [2] Idque admittunt Navarrus, Hurtadus, Roncaglia, Salmanticenses, Elbel, Sporer, etc., etiamsi aliquis chirurgus ex officio medens, vel parochus excipiendo confessiones aliquoties, sed raro in pollutionem consenserit, modo proponat in futurum convenientibus mediis se præcavere ad peccatum vitandum; secus vero dicunt de simplici confessario, hic enim tenetur eo casu abstinere ab audiendis confessionibus, si possit sine gravi suo damno. Imo si parochus vel chirurgus in iis occasionibus semper, vel ut plurimum lapsus fuerit, et non appareat nova probabilis spes emendationis, hic omnino tenetur etiam cum jactura vitæ officium deserere [3] Sic etiam 2. dicunt quamplurimi, ut Cajetanus, Bonacina, Laymann, Sanchez, Navarrus, Filliucius, Salmanticenses, Sporer, Croix, Bu-

1. *Ibid.*, n. 482. — 2. Part. III, q. 8, a. 7. — 3. Cf. lib. III, n. 483, et l. V, n. 63, v. *Quær.*

sembaum, Villalobos, Ledesma, Marchantius, Trullenchius, etc., licere iis qui magnum patiuntur pruritum in verendis, tactu illum abigere, etiamsi pollutio sequatur. Recte vero id prohibet Roncaglia, si pruritus non sit valde molestus; quamvis permittat eum abigere cum aliqua tantum commotione. Nihilominus non facile credatur quibusdam puellis, quæ tactibus se polluere solent prætextu hujusmodi ardoris, nam si diligenter examinentur, cognoscetur ille pruritus multoties potius excitatus fuisse vel a pravis cogitationibus præhabitis, vel ab habitu pravo contracto se tangendi. 3. Dicunt etiam Castropalaus, Laymann, Sanchez, Armilla, Lessius, Azor, Navarrus, Vasquez, Bonacina, Anacletus, Salmanticenses, etc., adhuc prævisa pollutione, licere equitare causa utilitatis, et adhuc recreationis, ut subdunt Laymann, Sanchez, Anacletus, Castropalaus, etc. 4. Dicunt quoque Sanchez, Laymann, Castropalaus, Holzmann, Sporer, etc., ex communi, unicuique licere decumbere in aliquo situ ad commodius quiescendum. 5. Demum dicunt S. Antoninus, Lessius, Toletus, Pichler, Salmanticenses, Holzmann, Sporer, etiam communiter, licere cibos aut potus calidos moderate sumere, et honestas choreas ducere [1]

XXXV Si vero causæ leviter influant in pollutionem, alii dicunt, omnes esse vitandas sub gravi, prævisa pollutione, etiamsi sint leviter culpabiles; alii id admittunt, si sint mortales, quamvis in alia materia quam luxuriæ. Sed communiter et probabilius docent S. Antoninus, Suarez, Abulensis, Sanchez, Silvius, Sa, Roncaglia, Bonacina, Anacletus, Salmanticenses, Holzmann, Elbel, etc., non esse obligationem gravem vitandi causas, nisi graviter culpabiles in eadem materia luxuriæ. Idem tenet Neutericus P Cuniliati [2] dicens : « Peccat mortaliter ponens actiones de se turpes, de se proxi- » me excitantes ad pollutionem, seu commotiones. Secus si » causa sit remota, ut equitare, cubare, comedere cibos cali- » dos, loqui cum mulieribus, etiamsi ponantur sine fine vir-

1. Cf. lib. III, n. 483. — 2. CUNILIATI, tr. 2, cap. 2, n. 15.

» tutis, peccabit tantum venialiter. » Diximus, « non esse obligationem gravem, » nam erit obligatio levis, nisi adsit aliqua rationabilis causa, ut probabilius tenent Sanchez, Lessius, Roncaglia, Bonacina, Salmanticenses, etc., contra Holzmann, Croix, etc. Imo valde probabiliter Roncaglia, et Salmanticenses dicunt, non excusari a mortali, qui frequentes pollutiones expertus fuerit ex causis culpabilibus (licet per se non graviter) in materia turpi, puta ex lectione turpium curiosa, aspectu picturæ inhonestæ, vel coitu animalium, et similibus; quia respectu talis personæ causæ prædictæ non leviter, sed graviter influunt. Secus autem aiunt iidem Salmanticenses, et Sanchez de causis quæ sunt omnino leves, quas universe vitare esset moraliter impossibile [1] Pollutio habita in somno non est peccatum, nisi fuerit antea intenta, vel nisi postea quis se complaceat de delectatione habita; si vero gaudeat de exoneratione, vide dicta (cap. III, num. 44).

XXXVI. Denique sedulo hic advertendum, quod in hac materia sexti præcepti oportet, quantum possibile est, omnem adhibere severitatem, cum in re tam labili nulla cautela unquam nimia existimari debeat, et plures opiniones, quæ speculative loquendo sunt probabiles, in praxi improbabiles, evadunt. Hinc confessarius ubi periculum pœnitentium inspicit, licet actionem, quam illi velint perpetrare, de certo peccato mortali damnare non possit, tamen nullo modo permittat. Hoc medici animarum est : præsertim respectu eorum qui in vitio turpi habitum in præterito habuerunt; his enim non solum proximas occasiones vitare, sed etiam remotas opus erit, alias ob fragilitatem contractam semper in idem recident, cum in hac materia, ad quam homines naturaliter sunt proni, de facili a minoribus ad ulteriora mala ipsi progredientur.

1. Cf. lib. III, n. 484.

CHAPITRE X.

DU SEPTIÈME PRÉCEPTE.

PREMIER POINT.

De la justice, du droit et du domaine.

1. Division de la justice du droit et du domaine. — 2. Pécules du fils de famille ; profits dits *castrensia*, et *quasi castrensia*, qu'il peut acquérir par sa propre industrie. — 3. Du pécule profectice et des biens donnés en patrimoine, ou que le fils a gagnés dans le commerce par sa propre industrie. — 4. Du pécule adventice. — 5. Des biens de la femme. — 6. Des biens des clercs : 1° biens patrimoniaux, 2° biens industriels, 3° biens ecclésiastiques, 4° biens parcimonieux. — 7. Si le bénéficier a la propriété absolue des fruits. — 8. De celui qui reçoit ces fruits des mains du bénéficier. — 9. En combien de manières s'acquiert le domaine, etc. — 10-13. Sur la prescription.

I. La justice se divise en *légale*, *distributive* et *commutative*. La légale a rapport aux droits et aux peines, selon les lois ; la distributive, aux mérites des personnes en ce qui concerne les récompenses et les honneurs ; la commutative, à la valeur des biens, pour qu'à chacun revienne ce qui lui appartient. Le droit se divise en droit dans la chose (*jus in re*) et droit à la chose (*jus ad rem*). On appelle droit à la chose, celui qui donne action pour prétendre à une chose qui n'est pas encore engagée ; et droit dans la chose, celui qui donne action sur une chose déjà engagée, tel qu'est le droit qu'acquiert l'acheteur sur la chose vendue, ou le clerc sur le bénéfice qui lui est conféré. Ensuite, le droit dans la chose se divise en domaine et en usufruit. Le domaine consiste, ou dans un droit de juridiction sur des personnes, ou dans un droit de propriété sur des biens. Le domaine se divise de plus en domaine direct, c'est celui du souverain sur un fief, et du propriétaire sur le fonds donné à bail ; et en domaine utile, c'est celui du feudataire et du fermier. Ensuite l'usufruit est le droit de percevoir comme aussi d'aliéner les fruits d'un fonds, à la différence de l'usage, qui n'est rien de plus que le droit d'user des fruits d'une chose pour ses propres besoins et ceux de sa famille, mais sans pouvoir les aliéner ou les céder à d'autres [1]

1. Cf. lib. III, n. 486 et 487.

II. Voyons maintenant sur quels biens s'exerce le domaine des fils de famille, des femmes et des clercs. Et d'abord en ce qui concerne les fils de famille, il faut remarquer que leur pécule peut être de quatre sortes : *castrense*, *quasi-castrense*, *profectice* et *adventice*. 1° Le pécule *castrense* comprend les biens que le fils acquiert dans le service militaire, ou à l'occasion du service militaire ; 2° le pécule *quasi-castrense* comprend les biens acquis dans les emplois publics en qualité de juge, d'avocat, de lecteur, de médecin, et même de notaire, comme l'enseignent Navarre, Molina et Lugo ; Sanchez y ajoute la profession d'architecte du prince ou de la ville. De ces deux pécules, le fils de famille a le domaine entier, tant pour la propriété que pour l'usufruit. La même chose doit se dire des biens que le fils de famille, s'il est clerc, acquiert, soit par ses fonctions cléricales, comme le déclare l'Authentique Ire, c. *De episc. et cleric.*, soit à tout autre titre, suivant le sentiment commun que soutiennent Lugo, Sanchez, Molina, etc. [1] ; excepté cependant le titre du bénéfice, pour lequel c'est une question de savoir si le clerc acquiert la pleine propriété des fruits, comme nous le verrons au n. 7

III. Le pécule profectice comprend les biens que le fils a gagnés en négociant l'argent de son père, ou pareillement ceux qui ont été donnés au fils, mais seulement en considération du père. Ce pécule appartient tout entier au père, tant pour la propriété que pour l'usufruit. Observons cependant 1° que lorsqu'il est douteux si les biens ont été donnés au fils par égard pour lui ou par égard pour le père, alors seulement le fils peut les garder tout à fait, lorsqu'il a commencé de les posséder de bonne foi. Observons 2° que les biens donnés par le père au fils en patrimoine, pour qu'il se fasse recevoir dans les ordres sacrés, ne sont plus profectices ; mais ils doivent, sans aucun doute, être comptés dans les partages du bien paternel avec ses autres frères, lorsqu'il demandera sa part d'héritage. Observons 3° que si le fils a négocié les biens

1. Cf. lib. III, n. 488.

paternels au nom de son père, les bénéfices constitueront un pécule profectice; mais si c'est en son propre nom, le pécule sera adventice, comme l'enseignent Lugo et Molina ; et lorsqu'il est douteux si les bénéfices sont provenus des biens du père ou de ceux du fils, on ne les regarde comme profectices, que lorsque le fils a eu l'administration des biens paternels ; ainsi pensent Lugo avec Gomez, Bartole, etc. Observons 4° que si le fils, lorsqu'il négocie les biens paternels, habite une autre maison que la maison paternelle, et ne reçoit rien de son père pour les aliments, alors les bénéfices qu'il fait sont adventices ; mais s'il fait ce négoce dans la maison de son père, et qu'il en reçoive ses aliments, ils sont profectices. Cependant, si ses services ont été très-considérables, il peut en demander le prix [1] Sur cette question, voyez plus loin, n. 228.

IV Enfin le pécule adventice comprend les biens qui arrivent au fils de famille d'autre part que du patrimoine paternel, ou qui sont donnés au fils seulement par égard pour lui-même. Entre ces biens, le père peut disposer de ceux qui se consomment par l'usage, mais à condition qu'après sa mort ils seront remboursés à son fils ; si ce sont des immeubles, le fils en a la propriété, et le père l'usufruit, lors même que ce sont des biens qui constituent un majorat, comme le dit le cardinal de Lugo. Mais dans certains cas, l'usufruit même en appartient au fils, comme cela serait 1° si cet usufruit était expressément donné au fils, ou si la donation en était faite contre la volonté de son père. 2° Si le fils succédait concurremment avec son père, à l'hérédité de ses frères. 3° Si le fils recevait sa dot sans que le père y soit engagé en rien. Du reste, en dehors de ces cas, le fils ne peut disposer des biens adventices sans le consentement de son père ; et il ne peut pas, même avec ce consentement, en disposer par testament, si ce n'est pour des causes pieuses, comme on l'infère du chapitre *Licet*, 4, *de sepult.*, *in* 6. Ensuite l'usufruit appartient au père, quand même le fils serait affranchi de la puissance paternelle,

1. Cf. lib. III, n. 188, à cet endroit : *Peculium.*

à moins qu'il ne se trouve élevé à l'épiscopat ou à quelque autre grande dignité, comme le disent Holzmann et les docteurs de Salamanque. Si le père émancipe volontairement son fils, le cardinal de Lugo dit que, dans ce cas, l'usufruit appartient pour moitié au père, et pour l'autre moitié au fils; mais que cela n'a pas lieu, s'il l'émancipe pour cause de mariage. Il dit de plus, que si le père permet au fils de quitter sa maison, on ne pense pas pour cela qu'il lui fasse remise dudit usufruit, à moins qu'il ne le congédie pour qu'il se procure ailleurs ses moyens de subsistance, ou lorsque le fils dépense cet usufruit sous les yeux de son père, et sans que celui-ci y mette opposition [1]

V. En second lieu, pour ce qui concerne les biens des femmes, les uns sont dotaux, les autres paraphernaux ; quant à ces derniers, elles en ont le plein domaine. Pour ce qui est ensuite des biens dotaux, l'usufruit et l'administration en appartiennent au mari, la propriété à la femme ; et pour cette raison, à la mort de son mari, elle est préférée à tous ses autres créanciers personnels, et elle peut répéter sa dot, même du vivant de son mari, si celui-ci est en voie de se mettre hors d'état de la lui restituer. Mais si la dot consiste en argent, ou en d'autres objets qui se consomment par l'usage, le mari en acquiert la pleine propriété, à charge toutefois d'en restituer la valeur à son épouse ; il en est de même pour les biens immeubles donnés au mari, après qu'il en a été fait une estimation préalable, et avec intention de les mettre en vente, de sorte que si ces biens viennnent à se perdre, la perte en est pour le mari [2].

VI. En troisième lieu, enfin, pour ce qui concerne les clercs, on distingue quatre sortes de biens : 1° les biens patrimoniaux, qui peuvent échoir aux clercs par quelque occasion profane que ce soit ; 2° les biens industriels ou quasi-patrimoniaux, qui sont acquis par le clerc dans l'exercice des fonctions ecclésiastiques, tels que les honoraires de messes et de ser-

1. Cf. lib. III, n. 488, au § IV. — 2. Cf. lib. III, n. 489.

mons ; 3° les biens ecclésiastiques, qui sont les revenus des bénéfices ; 4° les biens parcimonieux, qui sont ceux que le clerc retient sur les fruits de son bénéfice destinés à son entretien, en vivant plus économiquement qu'il ne pourrait le faire convenablement à son état. 1° Quant aux biens patrimoniaux, il est hors de doute que le clerc en a la pleine propriété. 2° Il en est de même des biens industriels, suivant le sentiment commun que soutiennent Lessius, Sanchez, Castropalao, Lugo, Anaclet, les docteurs de Salamanque, etc. ; et il est probable qu'il faut encore dire la même chose des distributions quotidiennes qui se donnent aux chanoines, comme le pensent Sylvestre, Azor, Angelo, Bonacina, Lugo, les docteurs de Salamanque, Lessius, etc., contre Navarre et Sanchez, parce que ces rémunérations ne proviennent pas directement du titre constitutif de leur bénéfice, mais qu'elles sont le prix de leur service personnel [1] 3° Disons aussi la même chose des biens parcimonieux, dont le clerc peut disposer suivant son bon plaisir, comme le disent avec la même unanimité Navarre, Cabassut, Soto, Lessius, Anaclet, Covarruvias et autres, contrairement à la Théologie de Périgueux, et à un petit nombre d'autres théologiens [2]. Saint Thomas enseigne expressément la même doctrine en ces termes : « Quant aux biens qui sont spécialement à l'usage des clercs, il semble qu'on doive en penser la même chose que de leurs biens propres [3] » La raison en est que ces fruits sont accordés au clerc comme remunération des fatigues qu'il supporte dans le service de l'église, ainsi que le déclara jadis le concile d'Agde (can. 36) [4]

VII. 4° La plus grande difficulté a pour objet les biens ecclésiastiques, à savoir, si le clerc est tenu d'en restituer le superflu de son entretien, quand il en a fait un mauvais usage. Nul doute que le bénéficier ne commette un péché mortel en dépensant mal à propos les fruits qu'il a de reste, au lieu de

1. Cf. lib. III, n. 490 et 491. — 2. *Ibid.*, n. 491, à ces mots : 3. *Idem.*
3. De his autem quæ sunt specialiter suo usui deputata, videtur esse eadem ratio quam de propriis bonis (2-2, q. 183, a. 7). — 4. Cf. lib. III, n. 491.

les réserver pour les pauvres ou pour quelque autre cause pieuse, comme les docteurs le disent d'un commun accord [1] Mais on met en doute s'il est en outre tenu d'en faire la restitution. La première opinion veut qu'il y soit tenu, et c'est ce que soutiennent Laymann, Concina, Habert, Roncaglia, la Théologie de Périgueux, etc., parce que, disent-ils, il n'est prouvé par aucune raison que le bénéficier acquière le domaine des fruits de son bénéfice; et si jamais il l'acquiert, au moins (comme le disent Laymann, Roncaglia, Bonacina, etc.), il n'en acquiert qu'un domaine limité et dépendant de l'intention de l'Eglise, à laquelle appartient le domaine suprême des biens ecclésiastiques, c'est-à-dire par conséquent qu'il n'en acquiert qu'un domaine soumis à la condition d'en employer le surplus en faveur des pauvres. Ceux qui soutiennent l'opinion contraire s'appuient sur la division établie à une certaine époque par le pape Simplicius, qui ordonna le partage des biens ecclésiastiques en quatre parts, dont l'une pour l'église, une deuxième pour l'évêque, une troisième pour les pauvres, et la quatrième pour les clercs. Mais Helbert répond que cette division n'a jamais été mise en pratique, et de là il conclut que tant qu'on ne prouvera pas qu'elle a réellement existé, les pauvres gardent leurs droits sur les biens ecclésiastiques qui excèdent l'entretien des clercs [2] Malgré cela, on ne peut pas nier que l'opinion opposée, qu'ont soutenue Cabassut, Azor, Lessius, Lugo, les docteurs de Salamanque, Holzmann, etc., ne soit assez probable, et spécialement à cause de l'autorité de saint Thomas [3], qui a enseigné expressément qu'on doit appliquer aux biens du bénéfice la même règle qu'aux biens patrimoniaux; ce qui lui a fait dire, en un autre endroit, que si le clerc fait un mauvais usage des fruits de la prébende, il n'est pas tenu à faire restitution, mais seulement à accomplir une pénitence [4]; et à l'endroit cité d'abord, le saint suppose assurément que la division des biens a été mise à exécution. Et même, comme l'a écrit

1. Cf. lib. III, n. 491, ad 4. — 2. *Ibid.*, n. 492. — 3. 2-2, q. 185, a. 7.

4. Non tenetur ad restitutionem, sed solum ad pœnitentiam peragendam. (Quodlib. VI, a. 12, ad 3).

un autre auteur moderne, ce n'est pas le pape Simplicius qui avait introduit la division dont il est ici question, mais l'ayant trouvée d'avance introduite, il se contenta d'en ordonner l'exécution, comme on le voit d'après sa lettre dans laquelle il statua que l'évêque Gaudence aurait à restituer les trois portions des revenus ecclésiastiques qu'il s'était appropriées trois années de suite, et à n'en garder que la part qui lui en appartenait : « Qu'on ne lui laisse, dit-il dans sa lettre, que le quart du total; mais qu'il restitue les trois autres quarts qu'il est accusé de s'être appropriés trois années durant [1] » De là les auteurs qui professent la seconde opinion tirent cette conséquence, que les fruits des bénéfices attribués aux clercs font dès lors partie de leur domaine. Le concile de Trente lui-même a semblé confirmer cette opinion en se servant des expressions suivantes : « Les fruits mêmes qu'il (le prébendé) a faits siens à titre de prébende [2] ; » et par le cinquième concile de Latran, Sess. 9, § *Statuimus*, où il est dit que si le bénéficier omet d'assister à l'office six mois durant à partir du jour de sa prise de possession, « il n'en fera point les fruits siens [3]. » Donc, s'il y assiste, il fait véritablement les fruits siens.

VIII. On demande en conséquence si celui qui reçoit indûment du bénéficier le superflu de ces fruits, est tenu de le restituer aux pauvres. Il faut distinguer : si, par cette donation, le bénéficier ne s'est pas réduit à l'impuissance de satisfaire à son obligation, et que le donataire ait reçu de bonne foi les fruits en question, celui-ci n'est tenu à rien, puisqu'il les a reçus du clerc qui, suivant une opinion probable (comme on l'a dit plus haut) en était le maître, au moins dans une certaine mesure. Mais si, au contraire, par la donation qu'il a faite, le clerc s'était mis hors d'état de satisfaire, et que le donataire eût reçu ces fruits, soit de mauvaise foi, soit au moins avec une

1. Sed sola ex his quarta portio remittatur; tres illas portiones quas per triennium dicitur sibi tantummodo vindicasse, restituat. *Epist. Simpl. ad Florent. ap. Hardui. in collect. concil.* t. II, p. 389.

2. Fructus quos rationæ etiam præbendæ, ac residentiæ fecit suos (sess. XXIV, c. XII, *de reform.*). —3. Fructus suos non facit.

foi douteuse, nous disons que ce dernier devrait les restituer aux pauvres, au moins pour moitié, conformément à ce que nous dirons dans un cas semblable, au n. 126. Je dis *pour moitié*, parce que la première opinion, adoptée par saint Thomas, savoir, que le bénéficier est le maître absolu des fruits de son bénéfice, étant elle-même probable, le donataire ne peut être tenu de restituer le tout; mais il doit l'être au moins pour moitié, parce qu'une opinion simplement probable ne suffit pas pour autoriser à se mettre en possession d'un bien quelconque, comme nous l'avons dit, dans un cas semblable [1] Relativement à l'administration des fruits, on observera les autres règles qui seront exposées au chap. XIII, n. 45, à propos des obligations des clercs.

IX. Examinons en dernier lieu les différentes manières d'acquérir le domaine. Il s'acquiert de trois manières : par la volonté du maître, par le droit naturel des gens et par le droit positif. 1° Le domaine s'acquiert par la volonté privée du maître; nous parlerons de cette manière d'acquérir en traitant des contrats; 2° par le droit naturel des gens, comme 1. par l'*occupation*, parce que les choses qui n'ont pas de maître appartiennent au premier occupant, d'après le § *Fera, inst. de rer. div.* (On parlera des trésors et des objets trouvés par cas fortuit, aux n. 69 et 70). — 2. Par *naissance*, d'après la règle qu attribue au maître le croît des animaux, § *idem, eodem tit.* — 3. Par *alluvion*, qui est le titre auquel l'accroissement qui se fait insensiblement au terrain de quelqu'un, devient sa propriété, mais non s'il se fait d'une manière patente, d'après le § *Præterea, eod. tit.* — 4. Par *spécification*, lorsque quelqu'un confectionne un objet avec une matière qui appartient à autrui, par exemple, s'il fait un habit avec de la laine qui appartienne à un autre, d'après le § *Cum ex aliena.* — 5. Par *accession* : par exemple, si à votre habit on ajoute un ornement qui ne peut s'en détacher facilement, comme une broderie, cet ornement devient votre propriété, d'après le § *Sic tamen* [2] — 6. Par *confusion*,

1. Cf. lib. III, n. 665-671. — 2. Cf. lib. III, n. 493 et 497.

comme de l'huile avec de l'huile, ou bien par *commixtion*, comme de l'argent avec de l'argent, du blé avec du blé; alors l'objet appartient à celui qui en est en possession (pourvu qu'il en ait fourni la partié la plus considérable, à charge toutefois d'indemniser celui à qui en appartenait la moindre partie, comme le porte la loi *Alieni nummi*, § *De solut.* Et ce que nous disons de l'argent, s'applique aussi aux autres choses semblables, comme le disent Lessius, Lugo, Vasquez, Silvius, etc. Du reste, celui à qui appartenait la moindre partie de la somme peut toujours retirer de la masse la quantité qui lui appartient, comme le disent avec probabilité Lessius, Castropalao, les docteurs de Salamanque et Trullench[1] — 7. Par *édification*, en vertu de quoi si quelqu'un bâtit sur son terrain avec. des matériaux qui appartiennent à autrui, il acquiert la propriété des matériaux, mais il est tenu de payer le double de leur valeur. Par contre, si un autre bâtit avec des matériaux qui lui appartiennent sur le terrain d'autrui, il perd le tout, d'après le § *Cum in suo*, *Inst. de rer. div.*, parce que l'on présume qu'il a voulu faire l'abandon de ces matériaux. Mais il en serait différemment, s'il était bien constant qu'il n'a pas voulu les donner d'après la loi, I, c. *de rei vindic.* — 8. Par *plantation* : comme lorsque quelqu'un plante dans son propre sol un arbre appartenant à autrui. Si une plante placée à côté de la limite d'un terrain voisin pousse ses racines dans ce terrain, elle devient commune, d'après le § 31, *Inst. eod.* De plus, si l'arbre planté dans le terrain d'autrui étend ses branches sur votre terrain, il ne vous est pas permis de les couper, à moins que le propriétaire ne se refuse à le faire lui-même, après que vous lui en aurez donné avis[2] — 9. Par *perception* des fruits faite de bonne foi, d'après le § *Si quis*, *eod.* — 10. Par *tradition* ou livraison de la chose, au moyen de laquelle le maître veut en transférer le domaine à autrui, § *Per traditionem.*

X. 3° Enfin la propriété s'acquiert en vertu du droit positif,

1. Cf. lib. III, n. 498 et 499. — 2. *Ibid.*, n. 501.

au moyen de *la prescription*. Mais pour la prescription, quatre conditions sont requises, savoir : 1° la *bonne foi*, c'est-à-dire que le possesseur croie que la chose est réellement à lui ; 2° un *juste titre* d'achat, de donation, etc., au moins présumé valable, ou coloré, comme le dit Lacroix avec le commun des théologiens [1]; 3° une possession *continue*, pendant trois ans, pour les objets mobiliers, comme on le voit § I, *Inst. de usucap.*, soit entre présents, soit entre absents, comme le disent Lessius, Anaclet et Verde, avec le commun des auteurs, contre Bonacina, qui veut quatre ans entre absents. Néanmoins Busembaum, avec Trullench, etc., veut un écoulement de deux années entre présents, et de quatre années entre absents pour les fruits récoltés. Quant aux biens immobiliers, la prescription est de dix ans entre présents, et de vingt ans entre absents ; c'est-à-dire entre personnes qui habitent des provinces différentes, comme le veut Anaclet, ou bien en des pays divers, d'après Lugo. Mais si quelqu'un est en partie présent, en partie absent, on doit multiplier les années de l'absence. Si la possession est dénuée de titre, il faut trente ans, tant pour les biens meubles que pour les immeubles ; et les docteurs exigent le même espace de temps pour la prescription des actions. Il faut quarante ans de prescription pour les immeubles d'église, d'après le c. I, de *De int. restit.*, et cent années pour ceux en particulier de l'église romaine. De plus Anaclet, le cardinal d'Ostie, le Panormitain, etc., affirment que le même espace de quarante ans est nécessaire pour prescrire les biens meubles de l'Eglise, par la raison que le texte que nous avons cité n'établit pas de distinction entre les meubles et les immeubles. Mais Bonacina, Lessius, Laymann, Molina, Castropalao, et Lugo, veulent que trois années suffisent. L'une et l'autre opinion sont probables [2] On doit noter aussi que celui qui possède pendant trois ans un bénéfice, ou les fruits qui en proviennent, les acquiert par prescription, d'après la règle de la chancellerie relatée au même endroit par Lacroix [3],

1. Cf. lib. III, n. 504 et 505. — 2. *Ibid.*, n. 506-510. — 3. Lacroix, lib. IV, n. 689.

quand même le titre aurait été annulé, pourvu toutefois qu'il n'y ait pas eu intrusion ou entrée simoniaque.

XI. Nous avons dit *possession continue*, parce que la possession peut être interrompue, soit naturellement, par la cessation de la possession elle-même, soit civilement, comme quand on intente une action fondée en raison contre le possesseur de la chose ; ou encore lorsqu'on continue à posséder par ignorance d'une loi manifeste, comme je l'ai soutenu [1] avec Molina, Dicastillo, Lacroix, etc., dont l'opinion est la plus vraisemblable, contre Lugo, Lessius, Castropalao, parce qu'alors la bonne foi civile manquant, les lois (en vertu desquelles on acquiert la propriété) refusent la prescription. Si, la possession ayant déjà commencé de bonne foi, il s'élève ensuite des doutes, et qu'on ne puisse pas les éclaircir, la prescription ne sera pas interrompue, d'après Anaclet, Lacroix, Lugo, Molina, Lessius, et la plupart des auteurs [2]

XII. On doit observer ici : 1° que le successeur à titre particulier (comme l'acheteur, le légataire, etc.) du possesseur de mauvaise foi, peut valablement prescrire, mais non pas son héritier, comme le disent Molina, Lacroix, et les autres communément. Et à Naples ce point a été fixé par la décision des quatre rotes du S. Cons. de 1738 ; et cela s applique même à l'héritier de l'héritier, comme le soutiennent avec raison Lugo, Lacroix, etc., contre Lessius. 2° Qu'avec la bonne foi on peut prescrire la libération d'une dette, s'il est bien prouvé que le débiteur l'ignore invinciblement, comme le disent Lugo et Lacroix. De plus, observons ici que la prescription de trente ans fut aussi admise dans la susdite décision en faveur du tiers possesseur, car la bonne foi est présumée toutes les fois que le demandeur ne prouve pas clairement le contraire. De plus, il fut établi que les avocats et procureurs ne pouvaient exiger le salaire de leur travail après deux ans. La même chose fut établie relativement aux notaires pour les écritures par eux faites, s'ils n'en ont pas délivré copie ; car

1. Cf. lib. III, n. 507, à ces mots : *Si quis*. — 2. *Ibid.*, n. 511.

une fois la copie donnée, ils ne peuvent plus agir. Il en est de même pour les médecins à l'égard des débiteurs principaux, car ils n'ont que deux mois pour agir contre les héritiers; les artisans ont un an; les domestiques et valets ont deux mois. Mais il faut observer que de telles prescriptions (comme ces décisions le portent) n'ont pas lieu, si le demandeur produit à l'appui de sa prétention un écrit public ou privé. De plus, on dit qu'elles ont lieu « non à titre de prescription, mais à titre de paiement présumé [1], » de telle sorte que le débiteur reste en conscience obligé, lorsqu'il sait que sa dette n'a réellement pas été payée [2] 3° Qu'il y a certaines personnes privilégiées, telles que les mineurs, les établissements pieux, les femmes pour leur dot, qui obtiennent la restitution *in integrum* pour recouvrer la chose qu'elles ont laissé prescrire, dans les quatre années après la prescription écoulée [3] 4° Que la prescription ne peut pas avoir lieu si la chose n'est pas prescriptible; d'où il suit que les choses volées, ou dont on s'est mis en possession par violence, ne peuvent jamais être acquises par prescription. Néanmoins le tiers possesseur qui, de bonne foi, a reçu du voleur la chose volée, peut la prescrire ; mais dans ce cas la prescription est de trente ans entre présents, et de quarante ans entre absents; et de plus, il faut un titre, sans quoi on ne pourrait pas prescrire. Les biens du fisc se prescrivent par quarante ans [4].

XIII. Enfin, il faut remarquer que les théologiens et les jurisconsultes s'accordent à dire que, même dans le for de la conscience, les choses acquises au moyen de la prescription sont bien acquises : c'est ce que disent Cajetan, Soto, Molina, Lessius, Lugo, Silvius, Covarruvias, Lacroix et autres. On le prouve, au reste, par le chap. fin. *De rescript*, où il n'y a de réprouvée que la prescription de mauvaise foi. La loi humaine peut, en effet, dans la vue du bien commun et pour éviter de nombreux procès, transférer la propriété d'un bien d'un individu à un autre. Et remarquez que la loi commune des pres-

1. Non ope præscriptionis, sed præsumptæ solutionis. — 2. Cf. lib. III, n. 515.
3. *Ibid.*, n. 512-514. — 4. *Ibid.*, n. 515 et 516.

criptions établie dans notre royaume de Naples, quoiqu'elle ne soit pas admise dans le for extérieur à cause de la difficulté de prouver la bonne foi, ne se trouve cependant abrogée par aucune autre loi, comme le disent Staibano, Galuppo, Prato, Verde et Amado; d'où il résulte que (comme le disent les susdits auteurs contre Ursillo et Rovito, et comme l'enseigne le savant évêque D. Jules Torni) nous pouvons, dans tout ce royaume, nous prévaloir de la prescription légitimement acquise [1]

DEUXIÈME POINT.

Du vol.

§ I.

En quoi consiste essentiellement le vol.

14. Définition du vol. — 15. Du pauvre réduit à l'extrême ou quasi-extrême misère. — 16. Du rachat des chrétiens. — 17. Si le pauvre est obligé de demander. — 18. S'il peut s'approprier une chose de grande valeur. — 19. Du voleur qui consomme dans l'extrême nécessité le vol commis précédemment. — 20. Si le riche qui n'a pas secouru le pauvre est tenu de faire restitution. — 21. De la compensation.

XIV On définit le vol : « La soustraction faite en secret, et contraire à la justice, du bien d'autrui, contre la volonté raisonnable du maître de ce bien [2] » On dit 1° « soustraction faite en secret [3], » pour distinguer le vol de la rapine, qui se fait avec violence, et ajoute une injustice de plus à raison de l'injure faite au maître. Que si l'objet du vol est quelque chose de sacré, il s'y joint le sacrilége. On dit 2° « contraire à la justice [4], » parce que sans cela il n'y aurait ni vol, ni péché ; ainsi la femme, par exemple, ne pèche pas quand elle prend de l'argent à son mari, pour qu'il ne le dissipe pas au détriment de la famille, ou quand elle lui enlève le vin, pour l'empêcher de s'enivrer [5] On dit 3° « contre la volonté raisonnable du maître [6], » parce qu'il y a deux cas où l'on

1. Cf. lib. III, n. 517. — 2. Occulta et injusta rei alienæ ablatio, invito rationabiliter domino. — 3. Occulta. — 4. Injusta. — 5. Cf. lib. III, n. 518 et 519. — 6. Invito rationabiliter domino.

peut licitement prendre le bien d'autrui, même malgré lui, savoir le cas d'extrême nécessité, et celui où l'on aurait droit à une juste compensation.

XV. 1. Et d'abord, pour le cas de nécessité, on ne pèche point en prenant le bien d'autrui pour soi-même, ou pour quelque autre qui se trouve réduit à l'extrême nécessité, pourvu qu'on se borne à n'en prendre que le strict nécessaire, parce que, dans une telle circonstance, tous les biens sont communs, comme l'enseigne saint Thomas [1] avec tous les autres. Il en est de même dans le cas de nécessité quasi-extrême, comme le disent communément Lugo, Lessius, Soto, Cajetan, Azor, Silvius, Cardenas et les docteurs de Salamanque, etc. Cette nécessité existe, lorsque quelqu'un est dans un danger probable de périr d'inanition, comme le disent Navarre, Vasquez, Roncaglia, etc. ; ou de perdre un membre principal, comme le prétendent Castropalao, Dicastillo et Tamburrino ; ou d'être fait esclave, ou d'être mis aux galères, ou d'être atteint d'une maladie grave et incurable, d'être noté d'infamie, comme le soutiennent Lugo, Roncaglia, Elbel et Sporer après saint Thomas. Le père Mazzotta dit la même chose avec Suarez, etc., du danger où se trouverait un père de livrer sa fille à la prostitution ; mais ce dernier point est nié avec plus de probabilité par les théologiens de Salamanque. En revanche, je trouve plus probable ce que disent Lessius, Castropalao, Bannez, Roncaglia, Viva, etc., qu'un noble peut s'aider du bien d'autrui s'il se trouve dans une extrême nécessité, et qu'il ait une telle répugnance à mendier, qu'il aimerait mieux mourir que de s'y résoudre [2]

XVI. Mais il est ici besoin d'éclaircir plusieurs doutes. On demande 1° si les riches sont tenus de racheter les chrétiens d'entre les mains des Turcs. Les uns plus communément l'affirment, comme Azor, Cajetan, Major et Filliucius ; d'autres le nient, comme Sporer et Urtado. Mais si Sporer ne fait pas difficulté de permettre de prendre le bien d'autrui, quand

1. 2-2. q. 66, a. 7. — 2. Cf. lib. III, n. 520.

on court le danger d'être fait esclave, comment peut-il après cela dispenser les riches de contribuer par un subside peu considérable au rachat de ceux qui sont dans l'esclavage? Voici ce qu'écrit là-dessus le P. Concina, et avec beaucoup d'apparence de raison : « Si le riche sait positivement que quelqu'un de ces esclaves court le danger de perdre la foi ou la vie, alors son obligation est plus impérieuse. » Au reste, dit-il ensuite, si la rançon exigeait une grande somme d'argent, je n'oserais pas imposer une telle charge à un riche, parce que cela pourrait encourager les Turcs à maltraiter davantage les esclaves chrétiens, et à exiger de plus fortes rançons ; ce qui tournerait ensuite au détriment de la généralité des fidèles [1]

XVII. On demande 2° si un pauvre réduit à l'extrémité commet un péché lorsqu'il prend le bien d'autrui sans l'avoir auparavant demandé au maître. Coninck dit que ce pauvre se rendrait en cela coupable d'une faute grave ; mais la plupart des autres, tels que Lessius, Laymann et Concina, disent que ce ne serait là qu'une faute légère. Pour nous, voici la distinction que nous établissons avec le savant cardinal de Lugo : Si cet objet particulier n'est pas absolument nécessaire au pauvre, il pèche grièvement en s'en emparant sans le demander, puisque autrement tous les pauvres pourraient prendre de même le bien d'autrui sans en faire la demande. Mais si ce bien lui est absolument nécessaire, il ne pèche pas du tout, comme le dit saint Thomas [2], parce qu'alors il a le droit de se l'approprier [3] Nous disons *un pauvre réduit à l'extrémité*, parce qu'une nécessité grave n'autorise pas à prendre le bien d'autrui, comme on le voit par la condamnation de la prop. 36 comprise dans le décret d'Innocent XI (*a*).

XVIII. On demande 3° si, dans le cas où, comme nous l'avons dit, la chose est absolument nécessaire au pauvre pour sauver sa vie, il peut la prendre quoiqu'elle soit d'une grande

1. Cf. lib. III, n. 520, q. 1. — 2. 2-2, q. 66, a. 7. — 3. *Ibid.*, n. 520, q. 2.

a) Voici cette proposition 36 : Permissum est furari non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi.

valeur. Lacroix et Concina soutiennent la négative ; mais Lugo et Sporer sont avec raison pour l'affirmative, et Lacroix trouve cette dernière opinion plus équitable, parce que, dans la nécessité extrême, le pauvre a droit sur la chose d'autrui, quelle qu'en soit la valeur. Et en vain dirait-on que dans ce cas-là le riche n'est pas obligé (d'après l'opinion la plus générale et la plus probable) à secourir le pauvre, lorsqu'il doit lui en coûter si cher, par exemple, trois ou quatre mille ducats, comme le disent Lugo, Castropalao, Coninck, etc., à moins que ce pauvre ne soit son père ou son fils, parce que la charité n'impose pas des charges aussi onéreuses. Car on répond à cela, avec le même cardinal de Lugo, que de même qu'au commencement du monde, avant le partage des biens, chacun pouvait bien se pourvoir de ce qui lui était nécessaire, mais sans que personne fût obligé en stricte justice d'en pourvoir son prochain ; ainsi dans le cas d'extrême nécessité où les biens sont communs, le pauvre peut bien prendre ce qui est au riche, mais le riche, de son côté, n'est pas tenu par devoir de justice à lui fournir ce qui lui est nécessaire : il ne pourrait y être obligé que par devoir de charité ; mais la charité (comme on l'a dit) n'oblige pas avec un tel préjudice. Si cependant, en pareil cas, il y mettait positivement obstacle, il pècherait contre la justice (quoi qu'en dise Sporer), parce que le pauvre ayant alors le droit de se servir de ce bien, il a droit aussi à ce qu'on ne l'empêche pas de le prendre [1]

XIX. On demande 4° si le voleur est tenu de restituer la chose volée, après qu'il l'a consommée dans le cas d'extrême nécessité où il s'est trouvé. Lugo, Azor, Concina, l'affirment, et leur sentiment est le plus probable et le plus communément suivi, par la raison que la nécessité qui est survenue ne saurait éteindre une obligation d'avance contractée. Mais, malgré toutes ces autorités, je ne puis condamner comme mal fondée l'opinion contraire soutenue par Castropalao, Navarre, Coninck, Sporer, etc. (appelée probable par Lessius lui-

1. Cf. lib. III, n. 520, q. 3.

même), parce que dans ce cas le voleur a le même droit qu'aurait tout autre pauvre de s'approprier cette chose-là. Néanmoins, cela doit s'entendre 1° du cas où le pauvre a besoin de ce bien-là en particulier, comme je l'ai dit en répondant à la troisième question; 2° du cas aussi où le voleur est non-seulement pauvre de fait, mais l'est encore d'espérance [1] : car, en faisant valoir cette distinction, nous dirons de plus avec Castropalao, Lugo, Valentia, Holzmann, Lacroix, Sporer, les docteurs de Salamanque et autres, que si quelqu'un est dans la misère et sans espoir d'en sortir, alors le riche est égalcment tenu de lui donner comme aumône ce dont il a besoin, et qu'il ne remplirait pas cette obligation s'il le lui prêtait à intérêt; et ainsi le pauvre, quand même il se trouverait par la suite en état de restituer ce qu'il aurait reçu, ne serait point obligé de le faire; au lieu qu'il y serait obligé s'il possédait d'ailleurs d'autres biens, ou qu'il eût au moins l'espérance d'en acquérir [2]

XX. On demande 5° si le riche qui a refusé de secourir le pauvre, lorsque celui-ci était dans l'extrême nécessité, y est encore obligé quand cette nécessité a cessé. Laymann, Concina, etc., soutiennent l'affirmative, disant que le pauvre avait acquis dès lors le droit de prendre le bien du riche. Mais la grande majorité des théologiens sont à bon droit pour la négative, et c'est le sentiment qu'ont embrassé Lugo, Lessius, Suarez, Vasquez, Coninck, Sanchez, Holzmann, les docteurs de Salamanque, etc., parce que cette obligation étant imposée par la charité, comme nous l'avons vu plus haut, elle ne peut avoir aucun effet dès l'instant où la nécessité a cessé d'être; et bien que le pauvre ait eu alors le droit de prendre le bien du riche, il n'en a pas pour cela acquis la propriété [3]

XXI. 2. On peut encore prendre le bien d'autrui sans le consentement du maître quand on a droit à une juste compensation. Pour se faire droit en cachette à soi-même d'une

1. Cf. lib. III, n. 520, q. 3. — 2. *Ibid.*, q. 4. — 1. Cf. lib. III, n. 250, q. 6.

manière licite, il faut trois conditions : 1° qu'on ne la fasse pas au détriment du débiteur; 2° que la créance soit certaine et liquide; 3° qu'on ne puisse obtenir le paiement par aucun autre moyen. D'où il suit que le créancier doit commencer par faire sa demande en justice; toutefois, s'il négligeait cette formalité, sa faute ne serait pas grave, et il n'y en aurait pas du tout, si le recours en justice devait lui être trop dispendieux, ou qu'il dût amener des rancunes ou autres graves inconvénients. C'est pourquoi ordinairement le domestique ne pèche pas lorsqu'il compense en secret le salaire convenu qui ne lui a pas été payé par le maître, ou si le maître l'a injustement engagé à le servir pour un salaire trop modique; mais remarquez qu'alors il ne peut prendre que le minimum du prix ordinaire [1] Quant à la question de savoir si les domestiques peuvent compenser les travaux extraordinaires, voyez ce qui a été dit au chap. VII, n. 11

§ II.

De la quantité que doit avoir le vol pour être matière grave.

22. De la gravité de la matière relativement aux diverses classes de personnes. — 23 et 24. Des vols commis dans les vignes. — 25. Et dans les bois. — 26. Des menus vols. — 27. Des vols de saintes reliques. — 28 et 29. Des menus vols commis à l'égard de plusieurs personnes, et spécialement de ceux que commettent les marchands. — 30. Des menus vols commis par plusieurs dans le même temps. — 31. Que penser d'un vol commis en matière légère après un vol grave ? — 32. Des vols que commettent les fils de famille. — 33. De ceux que commettent les femmes. — 34. De ceux que commettent les domestiques.

XXII. Pour juger si la quantité du vol parvient ou non à faire une matière grave, on doit considérer cette quantité non-seulement en elle-même, mais encore par rapport à la personne, au temps et au lieu. Par exemple, enlever une aiguille à un tailleur peut être matière grave, si celui-ci ne peut en cet endroit en avoir une autre pour se procurer de quoi vivre; et de même il peut y avoir matière grave (au moins contre la

1. Cf. lib. III, n. 521.

charité), si l'on vole une chose de peu de valeur, mais dont la perte doit causer un grand chagrin à son maître [1]. Mais pour ne parler d'abord que de la quantité du vol en elle-même, nous devons l'apprécier selon les qualités diverses des personnes à qui les choses sont volées ; et comme cette appréciation dépend du jugement des hommes prudents, les théologiens de Salamanque disent avec raison qu'en cela les opinions les plus communes sont encore intrinsèquement parlant les plus probables. 1° Relativement aux pauvres qui vont mendiant leur pain, les docteurs assignent ordinairement un réal (que certains auteurs appellent jules, ou pièce d'argent, qui vaut à peu près un carlin de notre monnaie), et même la moitié seulement d'un réal dans quelques cas rares d'une grande pauvreté et d'un grand besoin. 2° Relativement aux pauvres qui travaillent, il faut que le vol ait la valeur de deux réaux, bien que les docteurs distinguent encore ici entre les journaliers et les artisans : de sorte que nous disons que pour les journaliers, deux réaux qu'on leur vole font une matière grave, tandis que pour les artisans il faut au moins deux réaux et demi, si leur gain journalier égale au moins cette valeur. 3° A l'égard des gens de condition honnête qui vivent de leurs revenus, Concina et Roncaglia fixent le nombre de réaux à trois; mais la plupart des autres auteurs le fixent à quatre, et d'autres même à cinq. Toutefois, je crois qu'en ceci on doit faire une distinction; car certaines personnes, quoiqu'elles vivent de leurs revenus, n'en vivent pas moins fort à l'étroit, et pour ces personnes-là il peut suffire de trois réaux pour faire une matière grave, et peut-être même moins de trois réaux si elles vivent misérablement. Au contraire, pour une personne très-opulente, le cardinal de Lugo exige, et avec raison, que le vol soit de six ou de sept réaux. 4° A l'égard des marchands fort riches, plusieurs docteurs exigent trois florins (le florin valant quatre réaux); mais cette somme me paraît trop forte, et je me range plus volontiers à l'opinion

1. Cf. lib. III, n. 526.

de Lacroix, qui, pour que le vol soit notable par rapport à ces mêmes personnes, n'exige que huit réaux. Pour les autres marchands de médiocre fortune, les docteurs exigent que le vol soit de quatre réaux ; mais je pense que pour ceux qui n'ont qu'un faible patrimoine, deux réaux suffisent pour constituer à leur égard une matière grave. 5° A l'égard des grands, l'opinion la plus générale exige que le vol soit d'une pièce d'or (c'est-à-dire d'un ducat ou d'un écu), quoique quelques-uns veuillent que pour cela la somme soit plus forte. Sanchez et Cardenas portent le même jugement à l'égard d'une communauté très-opulente. 6° Enfin, à l'égard des monarques [1], ils disent qu'il n'y a pas matière grave, tant que la somme n'excède pas deux ducats. Voyez Soto, Silvestre, Wigandt, Laymann, P Navarre, Bannez, etc.

XXIII. Notons cependant 1° que dans les vols qui ont pour objet des choses exposées, comme le sont les fruits d'arbres qui bordent un chemin et le bois des forêts, il faut une matière plus considérable pour constituer un vol grave [2]

XXIV. Mais on demande ici 1° s'il est permis de manger des raisins d'une vigne qui ne vous appartient pas. Covarruvias, Valérius, Ripa, soutiennent l'affirmative, en s'appuyant sur ce texte du Deutéronome : « Quand vous entrerez dans la vigne de votre prochain, mangez-y autant de raisins que vous voudrez, mais n'en emportez point avec vous quand vous en serez sorti [3] » Le docteur d'Avila dit la même chose des pommes et des autres fruits. Mais la négative est soutenue sur ce point par Lugo et Holzmann, qui disent que cela devait s'entendre des seuls Hébreux, et même des seuls vendangeurs occupés à travailler dans la même vigne. Mais rien ne prouve la solidité de ces deux assertions et il semble même que le contraire soit prouvé, puisque Josèphe l'historien hébreu et plusieurs autres auteurs cités par Calmet, sont d'avis que ce texte ne parlait pas des seuls Hébreux, mais de tous les autres, et non-seulement des vendangeurs, mais de tous

1. Cf. lib, III, n. 527 et 528. — 2. N. 528. — 3. Ingressus vineam proximi tui comede uvas quantum tibi placuerit; foras autem ne efferas tecum. (XXIII, 24).

les passants, comme il paraît résulter des expressions mêmes du texte précité, « Quand vous entrerez dans la vigne de votre prochain [1], » qui désignent plutôt un passant que tout autre qui serait déjà dans la vigne pour y travailler. En conséquence, je ne juge pas improbable la première opinion. Du reste, même le cardinal de Lugo permet à chacun de prendre deux pommes ou deux raisins dans la vigne par où l'on passe [2].

XXV On demande 2° s'il peut être jamais permis de prendre du bois dans la forêt d'autrui. Ici il faut distinguer les forêts appartenant à des communes, de celles qui appartiennent à des particuliers. Si la forêt appartient en commun au pays, quoique la commune puisse défendre sous peine d'amende d'en emporter du bois (pourvu qu'il y ait un autre lieu où l'on puisse commodément en prendre) ; néanmoins les docteurs disent généralement que lorsque la forêt appartient à tout le peuple, les habitants du pays qui y coupent du bois malgré la prohibition, ne pèchent point grièvement en cela, et Soto, Sanchez, Salonius, Angles, Corduba, etc., veulent qu'il n'y ait pas même à le faire un péché véniel : et ils ne sont tenus de faire aucune restitution, mais il suffit qu'ils subissent la peine après la sentence du juge, parce qu'une telle prohibition est réputée loi purement pénale, qui n'oblige pas sous peine de péché. Lugo, Molina, Bonacina, Filliucius, etc., disent la même chose de celui qui couperait du bois dans la forêt d'une commune voisine, parce qu'alors cette commune paraît se contenter de l'amende exigée en ce cas, toutes les fois qu'elle ne demande pas la restitution du bien enlevé. On suppose toutefois que l'abatis n'a pas été considérable et de nature à porter un grave préjudice à la commune. Sanchez et Henriquez excusent en conséquence celui qui ne coupe qu'un fagot par jour pour son propre usage, ou seulement deux par semaine pour les vendre et dans le but d'en employer le produit à l'entretien de sa famille. On jouit à plus

1. Ingressus vineam proximi tui. — 2. Cf. lib. III, n. 529, q. 2.

forte raison de la même faculté, comme le disent Soto, Molina, Sanchez, Bonacina, quand il se trouve deux pays voisins dont les habitants sont dans l'usage de couper réciproquement du bois dans les forêts les uns des autres. Cela soit dit pour les forêts appartenant à des communes, mais quant à celles des particuliers, nous dirons avec Soto, Molina, Bonacina et beaucoup d'autres (quoi qu'en disent quelques auteurs), que celui qui y coupe du bois est tenu d'en faire la restitution, parce que les maîtres de ces forêts ont sur elles un droit absolu de propriété, et peuvent par conséquent en vendre le bois suivant leur volonté. Et c'est avec raison que Lacroix dit la même chose des particuliers qui ont acheté ou affermé toutes les forêts d'une commune, parce qu'alors la communauté leur transfère tous les droits qu'elle a sur ces mêmes forêts. Ce que nous venons de dire des forêts doit se dire aussi des pâturages [1].

XXVI. Notons qu'il faut une matière plus considérable pour rendre la faute grave, quand il s'agit de menus vols, parce que, quoique Innocent XI ait condamné la proposition comptée pour la 38[e] dans son décret, et dans laquelle il était dit que « l'on n'est point obligé sous peine de péché mortel de restituer ce qu'on a enlevé par plusieurs menus vols, quelque grande que soit la somme totale [2], » et que par conséquent on puisse bien dire qu'il y a matière grave, quoique les vols qui ont servi à la former aient été tous en matière légère, et cela lors même que ces vols auraient été faits à différents maîtres, comme nous le dirons au numéro 31 ; néanmoins les docteurs s'accordent à dire que dans les menus vols il faut une matière plus considérable, et plus considérable encore s'ils ont été faits à différents maîtres, et davantage encore s'ils ont été commis en différents temps. Lessius, Trullench et Villalobos disent sans distinction que pour les vols commis en différentes fois, la matière doit être le double de l'ordinaire pour avoir le caractère de

1. Cf. lib. IV, n. 129.
2. Non tenetur quis sub pœna peccati mortalis restituere quod ablatum est per pauca furta, quantumcumque sit magna summa totalis.

matière grave ; par exemple, si pour un vol commis en une fois ils exigent que la matière, pour être grave, soit de quatre jules, pour un vol commis en différentes fois il en faudra huit. Mais je trouve plus équitable l'opinion d'autres auteurs qui distinguent davantage, et disent que si le vol est commis en plusieurs fois, ou à la même fois mais à l'égard de différents maîtres, il faut seulement la moitié en sus, c'est-à-dire six jules ; mais que s'ils ont été commis au préjudice de plusieurs personnes et à des époques différentes, alors il faudra le double, c'est-à-dire huit jules. Mais ceci doit s'entendre des cas seulement où le voleur n'avait pas, dès le commencement, l'intention de dérober de quoi faire à son péché une matière grave : car alors il faudrait y appliquer la même règle qu'au vol commis dans une seule fois. Par contre, ceci n'est pas applicable au cas où il se serait écoulé un long intervalle entre les deux vols ; car, dans cet autre cas les menus vols ne s'unissent point moralement de manière à former dans leur ensemble une matière grave. C'est ensuite une question agitée entre les docteurs, que celle de l'intervalle qu'il faut qu'il y ai pour excuser de l'obligation de restituer sous peine de péché grave. Laymann dit qu'il faut pour cela l'intervalle d'une année; au contraire Tolet, Navarre, Filliucius, Vidal, etc., disent qu'il suffit d'un mois et même de quinze jours. Mais en ceci je suis de l'avis de Roncaglia et de Viva qui rejettent cette opinion. Seulement Viva l'admet pour le cas où la matière serait fort peu de chose ; et Roncaglia paraît être du même avis, lorsqu'il dit qu'il faut un intervalle d'au moins deux mois, lorsque chaque vol approche de ce qu'il faut pour constituer une matière grave [1] Ainsi, d'après cette dernière opinion, un laps de temps de deux mois excuse de l'obligation de restituer sous peine de péché grave, si les choses volées dans cet intervalle de deux mois l'une de l'autre, ne font pas chacune la quantité voulue pour former une matière grave.

1. Cf. lib. III, n. 350.

XXVII. 3° Notons que, de même qu'on ne pèche pas grièvement pour avoir différé pendant peu de temps à faire une restitution, comme l'enseignent Sanchez, Rebell., Vasquez, Sayro, Lacroix, etc.; ainsi Lessius, Lugo, Lacroix et Vasquez disent avec raison qu'il n'y a pas de péché mortel à prendre à autrui une somme considérable, mais avec l'intention de la rendre tout de suite [1] Et remarquons ici en passant, que celui qui volerait même la plus petite portion d'une sainte relique dans le district de Rome, encourrait l'excommunication prononcée par Clément VIII. Par contre, Sanchez, Castro, Lacroix, Bonacina et autres, excusent de toute faute grave celui qui aurait pris, dans tout autre lieu, une très-petite portion de relique, sans la défigurer, pourvu que ce ne fût pas une relique insigne ou rare, comme serait un morceau de la vraie Croix, ou une parcelle des vêtements de Jésus-Christ ou des cheveux de la sainte-vierge Marie [2].

XXVIII. Notons 4° que relativement aux vols de peu de valeur, quelques auteurs, tels que Angelo, Navarre, Médina, ont dit que ces vols, lorsqu'ils sont commis au préjudice de plusieurs maîtres, n'emportent aucune obligation grave d'en faire la restitution; néanmoins cette opinion est contraire au sentiment généralement admis, et doit être absolument rejetée, comme le disent avec raison Lugo, Sanchez, les docteurs de Salamanque, etc.; et de là il suit que toutes les fois que de tels vols, réunis ensemble, constituent une matière grave (comme il a été dit au n° 22), on doit en faire la restitution, sous peine de faute grave. La raison en est que la défense de voler oblige non-seulement à ne pas faire de tort considérable au prochain, mais encore à ne pas s'enrichir avec le bien d'autrui [3]; toutefois, quand les vols ont été faits à plusieurs personnes, il faut que le tout en forme une matière plus considérable, comme nous l'avons dit au n° 26. Mais on demande à qui, en ce cas, doit se faire la restitution. Si les maîtres sont inconnus, il est hors de doute que la restitution doit se faire aux

1. Cf. lib. III, n. 531. — 2. *Ibid.*, n. 532, in fin. — 3. Cf. lib. III, n. 534, à ces mots *Quæst.* I.

pauvres ou aux établissements pieux, comme nous l'expliquerons plus au long, n° 67. Si les maîtres sont certainement connus, il semble que, d'après la règle générale, la restition doive se faire exactement à chacun d'eux, quelque petite que soit leur part respective. Toutefois, je pense, avec plusieurs savants (que j'ai consultés sur ce point), qu'on ne commettrait pas un péché grave en faisant la restitution aux pauvres de l'endroit, parce que, dans ce cas, ce n'est pas précisément à ceux qu'il a volés que ce voleur a causé un grave dommage, mais à la communauté; et comme c'est alors à elle qu'appartient le principal droit sur les choses volées, elle est présumée ne point s'opposer à ce que la restitution en soit faite aux pauvres ou aux établissements pieux, qui sont ceux de ses membres qui en ont le plus grand besoin. De là nous concluons que le voleur qui restituerait les objets volés, soit aux pauvres, soit aux établissements pieux du pays, serait exempt de péché mortel, et même de péché véniel, s'il avait quelque motif d'agir ainsi, comme, par exemple, s'il ne pouvait restituer à ceux à qui appartiennent les objets sans un grave inconvénient, ou sans s'exposer à l'infamie, ou s'il se trouvait des pauvres réduits à une extrême indigence, et à qui il pourrait présumer que les maîtres eux-mêmes consentiraient à ce que la restitution s'en fît [1] Nous disons la même chose de la restitution qu'auraient à faire des marchands, pour leurs menus vols, par exemple, dans la vente qu'ils font de l'huile, du vin, etc. Car, en ce cas, pour nous conformer à l'opinion la plus commune, nous devons dire, qu'à considérer la chose en elle-même, la restitution ne peut pas se faire aux pauvres, comme le disent quelques-uns, mais qu'ils doivent la faire à leurs pratiques qui, pour l'ordinaire, continuent d'acheter ces sortes de choses dans les mêmes boutiques. Mais celui qui restituerait ces choses-là aux pauvres, pour les raisons dites plus haut, serait excusé de péché grave, et même de tout péché, s'il ne pouvait faire la restitution à ses pratiques sans

1. Cf. lib. III, n. 534, à la question 2.

s'exposer à perdre sa réputation, ou à quelque autre notable inconvénient [1]. Voici que je trouve cette même opinion soutenue par le Continuateur de Tournely, qui parlant précisément du marchand qui a dupé le public, s'exprime ainsi : « Qu'il restitue aux pauvres de l'endroit, ou qu'il emploie cet argent à d'autres œuvres utiles au pays, s'il ne peut faire la restitution à chacun en particulier, quand même il connaîtrait individuellement ceux qu'il a dupés, si cependant il ne pourrait le faire que difficilement, ou avec danger de se perdre de réputation [2] »

XXIX. Notons 5° que bien que, pour constituer une obligation grave en fait de restitution, il faille une faute grave théologique, comme nous l'expliquerons au n° 39, néanmoins dans les menus vols, quand quelqu'un les a multipliés jusqu'à une matière grave, il est obligé, sous peine de péché grave, à en faire la restitution, lors même que dans le dernier vol qui a complété la gravité de la matière, il n'aurait pas fait attention au péché mortel, parce qu'alors il est obligé non plus seulement à titre d'injuste acception, mais à titre d'injuste détention dont il se rend coupable du bien d'autrui. Tel est le sentiment commun que soutiennent Lugo, Cardenas, Viva, Tamburrino, Lacroix, etc., contre un petit nombre d'autres ; en observant cependant qu'alors, pour se libérer de l'obligation grave qui résulte pour le voleur de son dernier larcin grave, il lui suffira de restituer la matière minime de ce dernier qui, si légère qu'elle soit en elle-même, a rendu grave la matière, comme le disent Lessius, Sanchez, Bonacina, Vasquez, Rebellio et Lacroix, contre quelques autres [3]

XXX. Notons 6° que s'il arrive que plusieurs aient volé des objets de peu de valeur, pourvu qu'ils ne le fassent pas d'un commun accord, aucun d'eux ne pèche grièvement, quand même chacun aurait connu le vol des autres et le

1. Cf. lib. III, n. 595. — 2. Restituat pauperibus loci; vel in alia opera eidem loco utilia insumat, si singulis restituere nequeat, etiam si singuli defraudati agnoscantur, si tamen difficilior est executio, vel quia periculum est infamiæ. Tourn, *de rest.* tom. I, p. 391. — 3. Cf. lib. III, n. 533.

dommage grave qui devait en résulter pour le propriétaire. Tel est le sentiment communément admis, en particulier par Habert., Lugo, Lessius, Sanchez, les professeurs de Salamanque, etc.; et cela serait encore vrai, quand même ils auraient tous commis leurs vols dans le même temps, comme le disent Lessius, Soto et Sanchez (contre Lugo), parce qu'alors aucun d'eux n'est réellement par lui-même la cause du dommage qu'éprouve le maître, dommage qui ne devient grave que par accident. Cette opinion est partagée par Cuniliati, auteur moderne, de l'ordre de Saint-Dominique. Et lors même que l'un aurait été entraîné par l'exemple de l'autre, Molina, Lessius, Bonacina, Sanchez, Lugo, les docteurs de Salamanque et autres, le commun des théologiens, en un mot, s'accordent à dire que chacun de ceux qui volent une chose de peu de valeur, en sorte que le total cause au maître du bien un grave dommage, pèche grièvement contre la charité, à raison du scandale qu'ils se donnent réciproquement, mais non contre la justice, puisque l'exemple n'est pas une cause qui influe d'une manière directe sur le dommage causé à autrui [1]

XXXI. Notez 7° que si, après que la gravité de la matière a été complétée, on revient à commettre d'autres menus vols, Lugo, Lacroix, etc., pensent qu'à chacun de ces nouveaux méfaits on pèche grièvement de nouveau; mais Lessius, Bonacina, Tapia, les docteurs de Salamanque, soutiennent, avec plus de probabilité, que ces autres vols subséquents ne constituent de nouveaux péchés mortels que lorsque leur réunion parvient à former une nouvelle matière grave [2]

XXXII. Notez 8° que pour ce qui est des vols que commettent les personnes de la maison, comme les enfants, les femmes et les serviteurs, pour que ces vols soient graves, il faut une matière plus considérable. Car les maîtres sont ordinairement moins opposés à ce que ces vols se commettent que s'ils étaient commis par des étrangers, et souvent ce qui

1. Cf. lib. III, n. 527, et lib. II, n. 43. — 2. Cf. lib. III, n. 538.

les fâche le plus en cela c'est la manière dont la chose s'est faite (de prendre à la dérobée), plutôt que la chose elle-même. Et pour en venir au détail, 1° s'il s'agit de vols commis par les enfants, Lessius, Navarre et Filliucius disent que l'enfant dont le père est riche, ne pèche pas grièvement s'il lui dérobe deux ou trois écus. Bannez prétend que le vol fait à un père très-opulent n'est pas un péché mortel, s'il ne s'élève jusqu'à cinquante écus; mais c'est avec raison que Lugo et Lacroix rejettent cette opinion, à moins qu'il ne s'agisse d'un enfant de prince. Holzmann dit la même chose, et il admet que ce n'est pas un péché grave pour le fils d'un homme fort opulent que de lui voler dix écus. Sanchez permet en ce sens que le vol atteigne jusqu'à cinq ou six écus. Si le père avait confié cent écus à son fils, placé ailleurs en pension pour y faire ses études, Soto, Navarre, Laymann, etc., disent avec raison que le fils peut très-bien, sans se rendre coupable, en employer cinq en amusements honnêtes[1]. Lessius observe cependant que lors même que le fils pèche grièvement en volant son père, il n'est pas obligé à lui faire restitution quand il a une fois dissipé la somme volée, car l'on présume alors que le père ne veut pas lui imposer une obligation aussi onéreuse [2] Quant à la question de savoir si le fils qui fait le négoce dans la maison de son père, peut se faire compensation à lui-même pour le salaire qui serait le juste prix de son travail, on fera bien d'observer ce que nous en dirons plus loin, même chap. x, n. 227, à l'occasion du contrat de société.

XXXIII. Deuxièmement, relativement aux vols commis par les femmes mariées, il faut, pour qu'ils fassent un péché mortel, une matière encore plus considérable. La femme peut, au surplus, prendre ce qui est nécessaire pour les dépenses de la famille, si son mari néglige de s'en occuper, comme le disent Bannez, Trullench, et Busembaum [3] En outre, si la femme a son père ou sa mère, ou des enfants d'un premier lit qui soient pauvres, elle peut prendre dans les biens com-

1. Cf. lib. III, n. 543. — 2. *Ibid.*, n. 544. — 3. N. 541.

muns et même dans ceux du mari autant qu'il leur en faut pour s'entretenir d'une manière convenable à leur état, quand même le mari s'y opposerait, parce que son opposition serait déraisonnable en ce point : c'est ce que disent Navarre, Castropalao, Lessius, Busembaum, etc. ; et même Lugo, Molina, Sanchez, Lessius, Trullench, lui permettent cette licence à l'égard de ses frères, si elle en avait de pauvres [1] De plus, la femme peut très-bien employer en aumônes et en dons ce que les autres femmes de son rang ont coutume de dépenser pour ces mêmes objets, comme les docteurs s'accordent à le dire. Molina et quelques autres disent que la femme peut employer pour ces sortes de choses le vingtième des rentes annuelles du mari, c'est-à-dire cinq pour cent. Mais Lugo, Sporer, Lacroix, etc., ont pensé avec raison que cette somme était excessive, du moins généralement parlant [2]

XXXIV Troisièmement, à l'égard des vols commis par les serviteurs, les docteurs, tels que Lessius, Cajetan, Navarre, Sanchez, Sporer, Busembaum, disent communément que les menus vols qu'ils commettent en fait d'aliments qu'on n'a pas coutume de mettre sous clef, ne constituent jamais une faute grave, pourvu qu'ils n'aillent pas les vendre ou qu'ils ne les jettent pas hors de la maison, et pourvu aussi qu'ils n'en prennent pas une quantité extraordinaire, ou bien encore, devons-nous ajouter, pourvu que ce qu'ils dérobent ainsi ne soit pas d'un prix exorbitant [3]

TROISIÈME POINT

De la restitution.

§ I.

D'où naît la restitution, et quelles sont les fautes qui la rendent nécessaire.

35 et 36. Dans quel cas il y a obligation de faire restitution. — 37. Des sources de la restitution. — 38 et 39. De la faute théologique et de la faute juridique. — 40. Si une faute qui n'est que vénielle oblige à restitution. — 41. Si dans les contrats et dans les offices on est obligé de restituer pour des fautes purement juridiques.

XXXV. Le sujet dont nous avons ici à nous occuper, qui est celui de la restitution, demande beaucoup d'attention, et parce

1. Cf. lib. III, n. 542. — 2. N. 540. — 3. N. 345.

que cette matière est hérissée de questions très-difficiles, et parce que le confesseur doit se faire scrupule aussi bien de ne pas obliger à faire restitution ceux de leurs pénitents qui sont tenus de restituer, que d'y obliger ceux qui n'y sont pas tenus; mais spécialement d'y obliger ceux qui possèdent de bonne foi, et qui, d'après les auteurs même les plus sévères, tels que Hubert, Noël Alexandre, Wigandt, Henno, etc., ne doivent pas être contraints à se priver de leurs biens, à moins qu'il ne soit constant qu'ils détiennent injustement le bien d'autrui. C'est pour cela que, pour cette matière de la restitution, comme pour celle du point suivant, qui traite des contrats, j'ai employé le plus grand soin et la plus grande attention, en traitant ces sujets dans mon grand ouvrage de morale. Et c'est pourquoi je dois aussi, dans cette instruction, m'arrêter plus que d'ordinaire à énumérer les diverses opinions des docteurs sur un grand nombre de questions qui s'y rattachent, et sur la valeur des raisons qu'ils donnent, en les exposant au moins succinctement.

XXXVI. La restitution se définit ainsi : « C'est un acte de justice commutative, par lequel on répare le dommage injustement causé au prochain [1] » On dit 1° *acte de justice*, parce que toute espèce de dommage causé au prochain (comme, par exemple, si c'était contre la charité ou contre toute autre vertu), n'impose pas l'obligation de faire restitution ; mais seulement celui qui a été causé au mépris du droit, soit *in re*, soit *ad rem,* que peut avoir le prochain sur une chose quelconque. On dit 2° *de justice commutative*, parce que la lésion qui blesse la justice légale, c'est-à-dire celle qui a rapport à l'observation des lois, et la lésion qui blesse la justice distributive, c'est-à-dire celle qui a rapport au mérite des personnes et à la distribution des récompenses ou des peines, n'emportent, ni l'une ni l'autre, obligation de restituer. On dit 3° *par laquelle on répare le dommage injustement causé au prochain*, parce que l'obligation de restituer ne naît pas seu-

1. Est actus justitiæ commutativæ, quo reparatur damnum proximo illatum per injuriam.

lement du dommage que l'on cause à son prochain, mais encore de l'injustice que l'on commet envers lui [1]

XXXVII. Les racines ou les raisons de la restitution, telles que les assignent communément les moralistes, sont au nombre de deux : la première, c'est le fait de s'être emparé injustement du bien d'autrui, *ex injusta acceptione*, et à cette première se rattache le fait d'avoir causé injustement un dommage, *ex injusta damnificatione*; la seconde, c'est de retenir injustement le bien d'autrui, *ex injusta retentione*, et à cette autre se rattache l'obligation qui résulte d'un contrat, *ex obligatione contractus.*

XXXVIII. De plus, il faut remarquer qu'autre est la faute théologique, qui intéresse la conscience, et c'est là le péché proprement dit ; autre est la faute juridique, qui se rapporte à la loi. Et celle-ci se divise en faute large (*lata*), ou crasse, qui a lieu lorsqu'on néglige les soins ordinaires que tout le monde emploie ; en faute légère (*levis*), qui a lieu lorsqu'on néglige les soins qu'emploient les hommes diligents ; et en faute très-légère (*levissima*), qui a lieu lorsqu'on néglige les soins qu'emploient les hommes les plus diligents. Au sujet donc de la faute juridique, les docteurs disent communément, que si le contrat est à l'avantage de celui qui reçoit la chose, comme dans le précaire et le commodat, l'emprunteur est responsable des fautes même *très-légères*, qu'il peut commettre dans la gestion du bien ; si, au contraire, le contrat est à l'avantage de celui qui donne, comme dans le contrat de dépôt, le dépositaire est responsable seulement de ses fautes larges ou crasses. Enfin, si le contrat est à l'avantage des deux parties, celui qui reçoit la chose est responsable de la faute légère [2]

XXXIX. Cela posé, les docteurs s'accordent à dire que, pour une faute juridique, personne n'est en conscience obligé à la restitution, sous peine de péché grave, s'il ne s'y joint encore une faute théologique : c'est ce que disent Navarre, Soto, Azor, Lessius, Cabassut, Lugo, Laymann, les docteurs de

1. Cf. lib. III, n. 547. — 2. Cf. lib. III, n. 549 et 550.

Salamanque, Roncaglia, et tous les autres. La raison en est que, pour que la conscience soit obligée, il faut que le délit ait été dans la conscience, et pour que l'obligation soit grave, il faut de plus que la faute ait été grave. Par conséquent, celui qui n'a point en vue, ni ne prévoit, au moins confusément, le dommage qu'il causera au prochain, n'est tenu à rien, quand même la chose qu'il fait serait illicite ; de même qu'il n'y a point d'obligation pour le voleur qui n'a pas pu commettre le vol qu'il allait faire, mais qui, en s'en allant, a causé un dommage (tout à fait fortuit), comme, par exemple, l'incendie d'un blé : ainsi parlent Lessius, Rebell, Bonacina, les théologiens de Salamanque et les autres, communément [1]

XL. On demande, 1° si les fautes vénielles obligent à restitution. Il faut distinguer : Si la faute est vénielle à raison du peu de valeur de la matière, elle oblige certainement à restituer, mais seulement sous peine de faute également légère. Mais si la faute est vénielle parce qu'elle a été commise sans une parfaite connaissance de cause, ou sans un parfait consentement (deux conditions nécessaires pour constituer le péché mortel, comme on l'a dit au chapitre III, n° 24 et 26), dans ce cas, les uns, comme Laymann, Molina, Lacroix, etc., disent que cette faute impose l'obligation de restituer seulement une matière légère, comme a été la faute elle-même ; les autres, dont l'opinion est plus commune et plus probable, comme Lessius, Lugo, Sanchez, Azor, P Navarre, Filliucius, Roncaglia, Viva, et beaucoup d'autres, veulent qu'il n'y en, ait ce cas, aucune obligation de restituer, ni sous peine de péché grave, ni sous peine de péché véniel. Il ne peut y avoir péché grave, parce qu'une telle obligation n'aurait aucune proportion avec la faute légère qui l'aurait produite ; il n'y aurait pas non plus de péché véniel, parce qu'une obligation aussi légère n'aurait aucune proportion avec la matière grave à laquelle elle serait attachée (ainsi a raisonné le savant cardinal de Lugo, qui, pour résoudre les questions douteuses, a su trouver par lui-même les raisons intrinsèques que personne

1. Cf. lib. III, n. 550 et 551.

n'avait démêlées avant lui). D'ailleurs, et c'est encore la raison la plus forte, une faute qui n'a pas été commise avec une parfaite intention, ne peut pas produire une obligation parfaite[1]

XLI. On demande 2°, si, dans les contrats, la faute juridique suffit pour constituer l'obligation de restituer ou de payer : Laymann, Navarre, Molina, Vasquez, etc., répondent affirmativement sur ce point, et leur opinion est probable, parce qu'une pareille obligation est imposée par la loi des contrats, à laquelle se sont soumis les contractants. Mais l'opinion contraire n'est pas non plus dénuée de fondement; elle est soutenue par Soto, Tolet, Lessius, Lugo, Filliucius, Lacroix, Roncaglia, les théologiens de Salamanque, etc., qui donnent pour raison qu'il est contraire à l'équité d'obliger quelqu'un en conscience à une peine grave, sans qu'il y ait de sa part faute grave, toutes les fois qu'il n'est pas constant qu'il ait eu l'intention de subir la responsabilité de ses fautes purement juridiques. Soto, Lugo, Vasquez, les théologiens de Salamanque, etc., disent la même chose, et avec une égale probabilité, pour les fautes commises dans les offices[2]

§ II.

De ceux qui sont obligés à faire restitution.

42 et 43. Des complices, et 1° de celui qui commande (*mandans*). — 44. 2° De celui qui donne conseil. — 45. 3° Dans le doute si le conseil, etc. — 46. Si l'exécuteur était déterminé d'avance. — 47. Si le conseil qu'on a donné avait pour but d'atténuer le dommage. — 48. Si l'on révoque le conseil qu'on a donné d'abord. — 49. De celui qui donne un mauvais conseil par ignorance. — 50. De celui qui donne un suffrage injuste. — 51. 4° De l'adulateur (*adulator*). — 52. 5° Du recéleur (*receptator*). — 53. Celui qui achète à un voleur, peut-il lui rendre la chose? — 54. 6° De celui qui participe (*participans*). — 55. Si plusieurs personnes incendient une maison. — 56 et 57. De celui qui se rend complice pour éviter un dommage personnel. — 58. De celui qui en retient un autre qui voudrait empêcher le dommage. — 59. 7° Des causes négatives. — 60. Quel est celui des complices qui est le premier obligé; et si le créancier fait remise à l'un d'eux de la portion, etc. — 61. De celui qui empêche le prochain d'acquérir un juste profit, etc. — 62. De celui qui empêche le fisc de s'emparer des choses confisquées. — 63. De celui qui empêche par envie, mais sans employer des moyens coupables.

XLII. Outre les auteurs principaux d'un vol ou d'un dommage, tous ceux qui y ont coopéré sont tenus à en faire resti-

1. Cf. lib. III, n. 552. — 2. N. 554 et 555.

tution, s'ils ont été cause influente et efficace du tort fait au prochain, ou même ceux qui, obligés par devoir de justice d'empêcher le dommage, ont manqué à le faire. Tout cela est rendu par les deux vers suivants :

1. Jussio, 2. Consilium, 3. Consensus, 4. Palpo, 5. Recursus,
6. Participans, 7. mutus, non obstans, non manifestans.

XLIII. Examinons d'abord le premier point : I° *Jussio*. Celui qui commande, soit expressément, soit tacitement, de faire quelque dommage, est tenu à restitution, mais non pas celui qui approuve simplement un dommage déjà fait; ni celui qui, ayant donné un pareil mandat, l'a révoqué avant son exécution, et a manifesté à cet égard son intention au mandataire [1]

XLIV II° *Consilium*. Celui qui a conseillé le dommage, est encore obligé à restitution, et il en est de même de celui qui en a engagé un autre à le commettre, contrairement à la proposition 39, condamnée par Innocent XI, et qui excusait l'auteur d'un conseil semblable (*a*). Observons ici, 1° que bien que celui qui a conseillé le dommage ne soit pas obligé à la restitution, quand il n'a pas péché grièvement en donnant un mauvais conseil, il est obligé néanmoins, par devoir de justice, de faire tout ce qui dépend de lui pour empêcher le dommage de s'exécuter (à moins qu'il ne puisse le faire sans quelque grave inconvénient pour lui-même); de même qu'on est obligé par devoir de justice à éteindre le feu que, même sans qu'il y ait eu faute grave de notre part, on aurait allumé dans la maison d'autrui : ainsi raisonnent Sanchez, Lessius, Viva, etc., et avec eux le commun des docteurs [2]; 2° que si l'auteur du dommage était d'avance décidé à le faire, celui qui en donne le conseil n'est alors tenu à rien : tel est le sentiment commun, que soutiennent Lessius, Molina, Vasquez, Busembaum, Viva, et autres, d'après le principe posé par saint

1. Cf. lib. III, n. 557 et 558. — 2. *Ibid.*, n. 559, in fin.

a) Voici quelle était cette proposition : « Qui alium movet, aut inducit ad inferendum damnum tertio, non tenetur ad restitutionem istius damni illati.
(*L'éditeur.*)

Thomas [1] que l'injustice de laquelle il ne résulte aucun dommage pour celui qui l'a essuyée, n'oblige à lui faire aucune restitution matérielle. Il en serait autrement, si l'auteur du dommage avait été influencé en même temps par le conseil qu'il aurait reçu, parce qu'alors celui qui le lui aurait donné serait, de communauté avec lui, cause efficace du dommage[2]

XLV Mais ici on met en doute, 1° si l'auteur du conseil est obligé à une telle restitution quand il est douteux que son conseil ait été ou non la cause du dommage. Silvestre, Navarre, Rebell, Henriquez, les théologiens de Salamanque, Busembaum, Elbel, Dicastillo, etc., nient qu'il y soit obligé; et il paraît que cette opinion était aussi celle de saint Thomas, puisqu'il a dit que le conseiller ou l'adulateur n'était tenu de faire restitution, que « quand on peut conjecturer probablement que l'injuste usurpation du bien d'autrui a été l'effet de semblables causes [3] » Par ce mot, « probablement, » *probabiliter*, il a voulu dire sans doute qu'il supposait des raisons d'un côté pour le croire, sans raisons opposées de l'autre pour ne pas le croire, et par conséquent une persuasion moralement certaine. La raison qu'allèguent ces docteurs, c'est que l'on ne peut pas imposer à quelqu'un une obligation certaine de restituer, s'il n'est pas certain qu'il ait été la cause du dommage. D'un autre côté cependant, l'affirmative est soutenue par Habert, Lugo, Sanchez, Lacroix, Roncaglia, etc., qui disent que dans ce doute le délit a la possession, et qu'il est à présumer que l'auteur du conseil a été cause du dommage. Quoi qu'il en soit, la première opinion ne me paraît pas improbable; car, comme l'a dit le docteur angélique, à l'endroit cité, le conseil n'influe pas toujours sur l'exécution. Le P Concina pense que dans ce cas, l'obligation de restituer pour celui qui a donné le conseil doit être proportionnée au plus ou moins de probabilité; mais nous répliquons à cela que personne ne peut contracter ainsi

1. Si aliquis passus sit injuriam, et non damnum, illi non est facienda de jure restitutio realis. *Opusc.* LXXIII, c. 2. — 2. Cf. lib. V, n. 561.

3. Probabiliter æstimari potest, quod ex hujusmodi causis fuerit injusta acceptio subsecuta (2-2, q. 63, a. 7).

une obligation certaine, lorsqu'il n'est pas certain qu'on soit la cause du dommage. Toutefois, si l'auteur du conseil a été réellement cause du dommage, il est obligé de restituer, lors même qu'il serait certain que s'il n'avait pas donné ce conseil, d'autres l'auraient donné [1] Du reste, ce que nous avons dit de celui qui a conseillé le dommage, doit se dire également de tout autre coopérant, lorsqu'il y a doute sur l'effet de la coopération [2]

XLVI. On met en doute 2° si on est obligé à restitution pour avoir donné à celui qui est d'avance déterminé à causer un dommage, le conseil ou de s'y prendre de telle manière, par exemple, à tel moment, d'employer le poison plutôt que l'épée, de le faire aujourd'hui plutôt que demain. Cajetan, Molina et Viva disent qu'il y est obligé, parce que, sans ce conseil, l'exécution du dommage n'aurait peut-être pas eu lieu, car l'auteur aurait pu changer de résolution. Mais l'opinion le plus généralement admise est pour la négative, et c'est celle que soutiennent Lessius, Laymann, Lugo, Holzmann et Sporer, ainsi que saint Antonin, Silvestre, les docteurs de Salamanque, Navarre, etc. Ils disent que dans un pareil cas l'auteur du conseil n'est pas cause efficace en ce qui concerne la substance même du dommage; et ils répondent aux partisans de la première opinion, que le conseil n'a alors aucune influence, puisque la détermination coupable était d'avance arrêtée dans l'esprit de l'exécuteur. Je dirai néanmoins que toutes les fois qu'on doute si l'exécuteur aurait changé de volonté, ou seulement si le dommage ne serait pas arrivé de la même manière, l'auteur du conseil est obligé à faire restitution, puisque son mauvais conseil possède et qu'il a déjà eu son effet certain [3] Il en est tout autrement lorsqu'on peut avoir la certitude que le dommage aurait été commis également, quand bien même le conseil n'eût pas été donné.

XLVII. On met en doute 3°, si, lorsque quelqu'un a l'intention de commettre un dommage considérable, on peut lui

1. Cf. lib. III, n. 562. — 2. *Ibid.*, n. 575. — 3. *Ibid.*, n. 564.

donner le conseil d'en commettre un moindre. Nous répondrons affirmativement, avec Sanchez, Bonacina, Busembaum, Viva, etc., pourvu que le dommage que l'on conseille doive se faire à la même personne. Car on ne peut pas conseiller un dommage à faire à certain individu, quand même cet autre dommage serait moindre que le premier; ni même conseiller de le faire à d'autres en général (comme je le pense avec Sporer malgré l'avis contraire de Viva) parce qu'alors le conseil donné serait également la cause d'un dommage causé à autrui [1]

XLVIII. On met en doute 4°, si celui qui a donné le conseil est quitte de toute restitution à faire, dès lors qu'il révoque son conseil avant que le dommage ait été effectué. L'opinion la plus répandue, et qu'ont soutenue Lessius, Luca, Herbert, Lacroix, Holzmann, Sporer, etc., établit la distinction suivante : S'il a donné un simple conseil, il lui suffira de le révoquer: mais non, s'il a insinué des motifs de commettre le dommage, ou la manière de s'y prendre. La raison de cette distinction est frappante, car dans ce dernier cas, la révocation du conseil laisse toujours subsister le motif et le mode d'exécution qui agissent sur l'esprit du malfaiteur; de même que celui qui aurait mis le feu à une maison serait tenu de payer les dommages, quand même il aurait fait ensuite tous ses efforts pour l'éteindre. L'autre opinion, qu'ont embrassée Concina, Bon de Merbes, saint Antonin, Azor, Navarre, les docteurs de Salamanque (et que Lessius, Laymann, Bonacina, Roncaglia, regardent comme probable), libère celui qui a donné le conseil de toute obligation, pourvu qu'il cherche de son mieux à empêcher le dommage, en représentant au moins au malfaiteur l'intérêt de son salut éternel, qui doit l'emporter sur toutes les considérations humaines. Et, quant à l'objection, ajoutent-ils, tirée de celui qui aurait mis le feu à une maison, elle n'est ici d'aucun poids, parce que le feu opère son effet nécessairement, tandis que lorsqu'un conseil a été révoqué, ce

1. Cf. lib. III, n. 565.

n'est plus ce conseil qui est la cause du mal qui arrive, mais c'est uniquement la méchanceté de l'exécuteur. Quoique la première opinion paraisse quelque peu plus probable, la seconde ne laisse pas de l'être suffisamment, tant à cause de l'autorité des docteurs, qu'à cause de la raison intrinsèque qu'ils ont fait valoir; car, comme nous l'avons dit, la raison tirée du salut éternel doit l'emporter sur toute autre. Mais toujours, dans un pareil cas (comme le font remarquer les théologiens de Salamanque, Sporer, etc.), celui qui a donné d'abord le conseil est-il obligé par devoir de justice d'avertir la personne menacée, pour qu'elle se précautionne contre le danger [1]

XLIX. 5° On met en doute si l'on doit obliger à faire restitution celui qui, par l'effet d'une ignorance coupable, conseille à quelqu'un une chose qui doit lui être préjudiciable. Lessius, Laymann, Holzmann et Viva répondent qu'on doit l'y obliger, s'il a la réputation d'être habile dans l'office dont il est chargé, comme, par exemple, celui de confesseur ou d'avocat, ou quelque autre semblable. Il en serait autrement s'il était connu pour n'être qu'un ignorant, parce qu'alors on doit plutôt imputer le dommage à l'imprudence de celui qui a suivi les conseils d'un homme dont l'ignorance était notoire, pourvu toutefois que le conseil n'ait pas été donné par dol ou avec l'intention de nuire, parce qu'alors le mauvais conseiller serait tenu à restituer [2].

L. III° *Consensus*. Ce mot s'entend de celui qui donne injustement sa voix ou son suffrage, et qui par là est cause du dommage commis; car ceux dont le vote, quoique injuste, n'est pas cause du dommage, comme il peut en être des derniers votants, commettent une faute, mais ne sont pas obligés à restitution, pourvu qu'ils ne se soient pas concertés auparavant avec les autres afin d'obtenir un injuste résultat. Mais on demande ensuite ce qu'il faut décider lorsque chaque votant n'est pas certain que son vote ait été la cause du dommage.

1. Cf. lib. III, n. 559. — 2. *Ibid.*, n. 564.

Les uns disent que, dans ce cas, tous les votants sont obligés solidairement; les autres, au contraire, soutiennent que ni les uns ni les autres ne sont obligés à quoi que ce soit. Mais la vraie réponse est celle qu'ont donnée Lugo, Molina et Sporer, savoir, que chacun des votants est tenu pour sa part à la réparation du dommage; mais ils veulent aussi que s'il en est qui refusent de restituer leur part de dommage, chacun soit obligé solidairement de restituer le tout. Vainement objecterait-on ce que nous avons dit plus haut, n. 45, que le coopérant n'est obligé à rien lorsqu'il ignore s'il a été réellement cause du dommage; parce que, dans l'espèce, chacun des votants a diminué le droit de la partie lésée à se faire indemniser par les autres votants de la perte qu'elle a soufferte; c'est pourquoi chacun est obligé à restituer la valeur du dommage en entier, si les autres manquent à faire cette restitution [1]

LI. IV° *Palpo.* C'est le fait de l'adulateur qui engage ou excite quelqu'un à nuire à un autre, soit en le complimentant, soit en lui reprochant sa pusillanimité [2]

LII. V° *Recursus.* C'est lorsque quelqu'un donne refuge à un voleur, ou lui garde en dépôt les choses volées. Un tel individu est obligé à la restitution, toutes les fois qu'il est cause d'un dommage fait ou à faire; et ainsi s'y trouvent obligés les aubergistes qui recèlent les choses volées par les domestiques ou par les fils de famille; mais ils sont exempts de cette obligation si, après que le vol a été consommé, ils favorisent l'évasion du voleur, ou si seulement ils reçoivent dans leur maison le voleur et les objets volés, soit par amitié, soit en vertu de leur profession, comme le disent d'accord avec l'opinion commune le P Concina, les docteurs de Salamanque et autres. Ceci doit s'entendre cependant, comme l'observent très-bien Lacroix, Busembaum et Concina, supposé que ce service rendu par l'hôte au voleur ne puisse devenir cause qu'il commette encore d'autres vols dans la suite [3]

LIII. Nous arrivons maintenant à une question très-difficile,

1. Cf. lib. III, n. 566. — 2. *Ibid.*, n. 567. — 3. *Ibid.*, n. 568.

celle de savoir si l'acquéreur de bonne foi d'une chose volée peut la rendre au voleur, pour retirer de ses mains le prix qu'il en a payé. La première opinion (qui est fort répandue) permet à l'acheteur d'en agir ainsi, lorsqu'il n'a pas d'autre moyen de recouvrer son argent; c'est là ce que soutiennent saint Antonin, Lugo, Navarre, Lessius, Sylvestre, Rebel, Soto, Holzmann, les théologiens de Salamanque, etc., parce que, disent-ils, l'acheteur ne fait aucun tort au maître de la chose, en la remettant dans le même état où elle se trouvait. L'autre opinion, qu'ont embrassée Laymann, Cajetan, Molina, Lacroix, Concina, etc., consiste à dire que la chose doit être restituée à son maître, et non à celui qui l'a volée, parce qu'étant retirée des mains du voleur, elle se trouve dès lors dans un meilleur état, et qu en la rendant au voleur, on la remettrait non plus dans son premier état, mais dans un état pire. Cette seconde opinion est fort probable, mais la première ne l'est pas moins: car, pour réfuter les raisons que font valoir les adversaires, le cardinal de Lugo répond à la première, que l'acheteur n'est point obligé de conserver, à son propre détriment, la chose à celui à qui elle appartient. Si quelqu'un (dit-il) s'emparait d'un vêtement appartenant à autrui, qu'il aurait trouvé sur un chemin, et qu'il s'aperçût ensuite qu'en le gardant il en résulterait pour lui un grave préjudice, il lui serait bien permis de le reporter dans le même endroit, quoiqu'il prévît que d'autres pourraient s'en emparer. Une autre réponse qu'il donne, et qui est encore plus forte que la première, c'est que, comme l'acheteur a en tout état de cause le droit de rescinder le contrat, on ne peut pas lui refuser la faculté de rendre la chose au voleur, puisque ce moyen lui est absolument nécessaire pour obtenir la rescision du contrat, et pour recouvrer le prix qu'il a payé, bien que, par accident, il en résulte un dommage pour le maître de la chose [1] Bien plus, comme le disent Tolet, Prado, Sylvius, Alens., Holzmann, et autres (ce que Lessius, Lugo et Busembaum regardent aussi comme probable), les

1. Cf. lib. III, n. 569.

mêmes raisons militent en faveur de l'acheteur de mauvaise foi, parce que celui-ci a, tout aussi bien que l'acheteur de bonne foi, le droit de demander la rescision du contrat pour recouvrer le prix qu'il a payé. Et, quoique l'acheteur de mauvaise foi ait commis une faute en recevant cette chose des mains de celui qu'il savait l'avoir volée, néanmoins ni le tort qu'il a eu de la lui acheter, ni le moyen qu'il prend de la lui rendre, n'est cause du dommage qu'en éprouve le maître, puisque, après tout, il est en droit de la rendre[1] D'ailleurs, l'injure toute seule faite au prochain n'oblige point à faire restitution tant qu'elle n'est point cause du dommage qu'il éprouve, ainsi que nous l'avons dit au n. 44, d'après saint Thomas[2]

LIV VI° *Participans.* Ce mot de participant peut s'entendre de deux manières : ou de celui qui prend une part de la chose volée, et alors il n'est tenu de restituer que la part qu'il a reçue (pourvu toutefois qu'il n'ait pas été cause du dommage commis par les autres, parce qu'en ce cas il serait responsable de la totalité) ; ou, par ce mot de participant, on entend celui qui a pris part à l'action du vol, et par rapport à ce dernier plusieurs questions se présentent à résoudre. La première est celle de savoir si tous ceux qui prennent part à un vol sont tenus chacun solidairement, c'est-à-dire, pour tout le dommage qui en est résulté. Il faut distinguer : si la chose est divisible, comme une vigne, un monceau de grains, etc., etc. ; alors l'auteur principal est tenu pour le tout, et les autres seulement pour leur portion, comme le disent Lugo, Lessius, Navarre, Bonacina, les théologiens de Salamanque, etc., quand même ils auraient été tous d'accord pour commettre le vol : à moins (et c'est l'exception à y mettre) qu'ils ne se soient excités l'un l'autre et encouragés à voler ; car, dans ce dernier cas, chacun serait tenu à restituer la totalité, *in solidum*, au défaut des autres. Ce serait la même chose à dire, si sans le concours de chacun d'eux le vol n'aurait pu être exécuté, car alors ils seront tous tenus solidairement pour le tout. Mais quant à la prati-

1. Cf. lib. III, n. 570. — 2. *Ibid.*, in fin.

que, on parviendra difficilement à persuader aux gens grossiers qu'ils ont à restituer ce qui a été pris par d'autres; et d'un autre côté, on présume que, dans ce cas, les maîtres des choses volées se contenteront eux-mêmes de la portion de chacun d'eux, de peur de n'être pas payés du tout s'ils voulaient les contraindre à restituer la totalité. Il suit de là que le confesseur fera bien d'exhorter simplement tel d'entre eux (particulièrement si c'est un homme d'une conscience peu timorée) à restituer ce qu'il doit, sans lui expliquer combien, et en le renvoyant à ce que sa conscience pourra lui dicter [1]

LV. Mais la difficulté est plus grande lorsque la chose est indivisible, comme, par exemple, lorsque plusieurs personnes ont mis le feu à une maison, à une barque, etc. ; il s'agit de savoir si tous ceux qui ont pris part à cette action sont obligés solidairement à la restitution du dommage. Beaucoup l'affirment, et avec probabilité, tels que Soto, Sanchez, Cajetan, Roncaglia, les théologiens de Salamanque, etc., parce que, dans ce cas, chacun est cause morale de tout le dommage. Mais Silvius, Navarre, Lugo, Sporer et autres, le nient avec une égale probabilité, et ils disent que, dans ce cas, chacun est obligé seulement pour sa part, parce que, de même que celui qui a concouru avec d'autres à la totalité du dommage divisible, n'est tenu que pour sa part, à cause de la divisibilité de la chose sur laquelle le dommage a été causé ; de même aussi celui qui ne concourt que pour une part à un dommage indivisible, n'est tenu que pour sa part seulement, à cause de la divisibilité de la causalité, ou de l'influence qu'il y a apportée. Mais cela n'est admissible que pour les cas où le dommage aurait été également causé sans son concours ; car si l'absence de l'un des complices aurait pu suffire pour empêcher le dommage de se commettre, chacun alors, comme nous l'avons dit, serait incontestablement tenu à tout restituer [2]

LVI. La deuxième question à résoudre, c'est de savoir si celui qui ne s'est rendu complice d'une action préjudiciable à

1. Cf. lib. III, n. 579. — 2. *Ibid.*, n. 279, au mot *Quæritur*.

autrui, que parce qu'il redoutait un dommage pour lui-même, peut être excusé de tout péché comme de toute obligation de restituer. Sur cette question les docteurs ont parlé d'une manière fort embrouillée, et il ne me paraît pas, autant que je puis en juger d'après mes faibles moyens, qu'ils aient touché le nœud de la difficulté avec les vrais principes qui servent à la résoudre. Les uns, comme Sanchez, Lessius et Busembaum, excusent complétement dans ce cas un tel complice. D'autres le condamnent, si son action a concouru prochainement au dommage causé, comme serait d'avoir ouvert le coffre-fort, ou d'avoir jeté les objets volés hors de la maison, et autres actions semblables ; mais ils l'excusent, si ce qu'il a fait n'a concouru que d'une manière éloignée, comme par exemple s'il a tenu l'échelle au voleur, s'il lui a livré les clefs, s'il a transporté les objets une fois volés : ainsi ont parlé Bonacina, Sporer, Holzmann, et les théologiens de Salamanque, bien que ces derniers aient dit ailleurs que même ces actions éloignées sont intrinséquement mauvaises, parce que toutes (comme ils le disent ensuite) elles coopèrent à l'action coupable du voleur; et par conséquent, même pour cette manière de coopérer, si éloignée qu'on veuille la dire, ils condamnent ce coopérant comme coupable et comme obligé à la restitution. Pour moi, dans ma Théologie morale, j'ai fait une distinction différente, en disant que l'action du coopérant doit être diversement jugée, selon qu'on la considère dans ses rapports, soit avec le dommage causé au maître, soit avec le péché du voleur A l'égard du dommage, j'ai dit que personne ne peut se rendre complice du dommage causé à autrui, pour se soustraire soi-même à celui dont on est personnellement menacé, quand cet autre dommage est du même ordre que le premier. Ce principe, il est vrai, trouve son application, lorsque la coopération est par elle-même cause du dommage ; mais non quand elle est matérielle, parce que, dans ce cas, je ne suis pas obligé de souffrir moi-même un dommage pour épargner à un autre celui dont il est menacé. De là il suit, comme le disent les docteurs

avec raison [1], que je puis livrer mon épée au meurtrier d'autrui pour éviter d'être tué moi-même, tandis qu'au contraire je ne puis pas en tuer un autre pour éviter ma mort. Mais si le dommage dont je suis menacé devait être d'un ordre supérieur (*a*), je puis bien, par exemple, prendre des objets appartenant à autrui, pour me soustraire à la mort ou à l'infamie, parce que me trouvant alors réduit à une extrême nécessité, ce serait à tort que le maître de ces objets trouverait à redire à ma coopération [2]

LVII. En ce qui concerne ensuite le péché du voleur, j'ai dit avec les auteurs qui professent la première opinion, que, lorsqu'il y va de ma vie ou de mon honneur, j'ai le droit de faire les actions mentionnées plus haut, aussi bien du second genre que du premier, parce qu'en vérité elles sont purement matérielles et toutes indifférentes par elles-mêmes, puisqu'elles peuvent toutes se faire sans péché ; et bien que le voleur en abuse pour atteindre son but criminel, je ne pèche pas pour cela. Bien moins encore suis-je obligé à faire restitution, pour des actions auxquelles je ne me suis porté que par un juste motif, d'après ce que j'ai dit, chap. VI, n. 31 et 32, en parlant de la coopération matérielle. En cela je me trouve d'accord avec le P Molina, qui a dit que les captifs peuvent très-bien, pour échapper à la mort, prendre les biens qui appartiennent à des chrétiens, puisque, ajoute-t-il (et c'est la raison qu'il en donne) ils sont forcés de le faire pour sauver leur propre vie [3] ; » de même encore avec le continuateur de Tournely, qui a dit aussi : Je ne suis point obligé de subir un grave dommage pour empêcher le péché d'autrui [4]; » de même aussi avec le savant P Milante, qui a dit dans le même

1. SALMANT., *de rest.*, c. I, n. 204., cum Soto, Less., Tap., Bann., Arag., Villalo., et LACROIX., l. II. n. 265, cum Sanch., et Bonacina.

2. Cf. lib. III, n. 571, au mot *Secunda*.

3. Quoniam sunt in necessitate eorum bonorum ad vitam conservandam.

4. Non teneor subire grave detrimentum ut alterius peccatum avertam.

a) Le texte italien dit simplement *maggiore*. Je crois être entré mieux dans la pensée de notre saint docteur en traduisant comme je l'ai fait.

(*L'éditeur.*)

sens : « La coopération est innocente, quand elle consiste à concourir à la perte d'un moindre bien par crainte d'un mal plus grand [1] » J'ajoute que si c'était une action intrinsèquement mauvaise que de donner les clefs au voleur, parce que je coopérerais alors à son péché, je ne pourais pas non plus lui donner les clefs de ma maison pour me soustraire à la mort ; mais qui est-ce qui pourra jamais le soutenir ? J'ai trouvé en outre que saint Thomas enseigne expressément le contraire dans le passage suivant : « Il est permis à quelqu'un tombé entre les mains des voleurs de leur faire connaître les biens qu'il possède, pour n'être pas tué par eux, quoique ces voleurs ne puissent les lui prendre sans péché, comme le firent ces dix hommes [2] qui dirent à Ismaël : « Ne nous tuez pas, parce que nous avons des trésors dans un champ [3] » Ainsi je n'appelle intrinsèquement mauvaises que les actions qui augmentent ou fortifient la mauvaise volonté du voleur, comme serait de lui faire la garde, ou de l'avertir de l'heure, ou du meilleur moyen qu'il y aurait pour lui d'accomplir son vol, parce que de telles actions influent formellement sur la mauvaise intention du voleur, et par conséquent ne peuvent être excusées par aucun sujet de crainte, quel qu'il soit. Telle est la distinction que j'ai faite en examinant la chose dans ses principes, et je pense qu'il n'y a rien à y opposer. Je me soumets du reste à l'avis de tout autre plus savant que moi ; qu'on prenne la peine d'étudier l'endroit cité ici de ma Théologie [4]

LVIII. Une quatrième question est celle de savoir si on est obligé à faire restitution pour avoir retenu une personne qui voulait en empêcher une autre de commettre un dommage. Navarre et Médina soutiennent généralement l'affirmative; pour nous, nous distinguons avec Lugo, Lessius, Molina, et

1. Innoxie cooperatur qui metu ad ea concurrit. — 2. Jerem., xli, 8.

3. Licet ei qui incidit in latrones, manifestare bona quæ habet, quæ latrones peccant diripiendo, ad hoc quod non occidatur, exemplo decem virorum qui dixerunt ad Ismael : Noli occidere nos, quia thesauros habemus in agro (-2-2, q. 78, a. 4) — Cf lib. III, n. 571. — 4. Cf lib. III, n. 571.

Lacroix, de cette manière: si, pour le retenir, il emploie la violence ou des moyens frauduleux, il sera obligé à la restitution; mais non s'il se contente de le prier ou de le conseiller à ce sujet, parce que, dans ce dernier cas, il pèche, il est vrai, contre la charité, mais il ne pèche pas contre la justice, pourvu toutefois qu'il ne soit pas obligé par devoir de justice d'empêcher ce dommage [1]

LIX. VII° *Mutus, non obstans, non manifestans.* Ceci s'entend des causes négatives, c'est-à-dire de ceux qui, pouvant empêcher le dommage causé à autrui, soit en parlant, soit en dénonçant le coupable, ne le font pas, quoiqu'ils soient obligés de le faire en vertu soit d'un pacte, soit de leur office, comme les princes, les magistrats, les commandants d'armées, les tuteurs, les administrateurs d'église, les gardes, les satellites [2] Quant à ces derniers, cette obligation ne leur est imposée que relativement aux dommages que commettraient des étrangers, comme il est dit au chap. VII, n. 8. Sur la question de savoir si un confesseur est tenu à faire restitution, quand il a omis de prescrire de la faire à un pénitent qui s'y trouverait obligé, voyez ce que nous en dirons au chap. XVI, où nous traiterons du sacrement de la pénitence n. 123.

LX. Notons ici, 1° qu'entre les coopérants dont nous avons parlé jusqu'ici, l'obligation de restituer est imposée en premier lieu à celui qui possède la chose volée; 2° au mandant, si la chose n'existe plus; 3° à l'exécuteur; 4° aux autres personnes qui ont été causes positives, telles que le conseiller, le participant, etc.; 5° à ceux qui ont été causes négatives [3] Notons 2° que si le créancier fait remise de la restitution au principal auteur du dommage, la remise est censée faite par là même à ceux qui y ont pris une part moins active. De plus, si le créancier promet à l'un des auteurs principaux du dommage de ne pas le poursuivre, il est censé lui avoir fait remise de la portion entière, qu'il aurait eu à lui payer; autrement, s'il voulait ensuite exiger des autres la totalité de

1. Cf. lib. III, n. 572. — 2. N. 573. — 3. N. 580.

la dette, la promesse qu'il aurait faite au premier serait sans effet, puisque les autres débiteurs contraindraient celui-ci à contribuer pour sa part au paiement de la dette commune [1]

LXI. Outre les coopérants dont nous avons parlé, sont obligés aussi à faire restitution ceux qui empêchent le prochain d'obtenir un bien auquel il a droit. Mais ici il faut encore distinguer : si la chose était due à ce prochain en rigueur de justice, de quelque manière que vous l'empêchiez de l'obtenir, vous êtes obligé à lui faire restitution ; si au contraire la chose ne lui était pas due, vous ne serez obligé de lui faire restitution que dans le cas où vous l'auriez empêché d'obtenir ce bien en usant envers lui de violence ou de fraude ; car quoique, dans ce dernier cas, il n'eût pas droit à ce bien, néanmoins il avait droit à n'être pas empêché par de mauvais moyens d'obtenir ce bien dont on suppose qu'il n'était pas positivement indigne. Les théologiens de Salamanque disent de plus la même chose de celui qui empêcherait le prochain par des prières trop importunes, ou en faisant agir la crainte révérentielle [2] ; et alors la restitution doit se faire au *prorata* de l'espoir que la personne avait d'obtenir le bien dont elle a été frustrée [3]

LXII. Mais ici on demande 1° si l'on doit obliger à la restitution celui qui, par de mauvais moyens, empêche le fisc de profiter des biens saisis. Lessius, Sanchez, Lugo, Azor, les théologiens de Salamanque et autres s'accordent généralement à dire qu'il y est obligé après sentence rendue, mais non avant, parce que le fisc n'acquiert le droit à l'amende qu'après que l'affaire a été jugée. Au moins, comme le dit Lugo, c'est de cette manière que l'on entend communément ce droit du fisc sur les amendes [4].

LXIII. On demande 2° s'il faut obliger à la restitution celui qui en a empêché un autre par envie, mais sans employer de moyens illicites, d'obtenir un bien auquel, du reste, il n'avait pas un droit rigoureux. Les uns l'affirment, comme Lugo, Cajetan, les théologiens de Salamanque, etc., par la raison que l'injustice de l'intention rend injuste l'action elle-même.

1. Cf. lib. III, n. 581. — 2. *Ibid.*, n. 582. — 3. N. 587. — 4. N. 583.

Mais d'autres, avec plus de probabilité et en beaucoup plus grand nombre, le nient avec Lessius, l'auteur de la Théologie de Périgueux, Castropalao, Navarre, Vasquez, Soto, Laymann, Molina, Bonacina, Sanchez, Roncaglia, Holzmann, Lacroix, et bien d'autres. La raison en est que, pour être obligé à faire restitution, il ne suffit pas de l'intention injuste qu'on a pu avoir, mais qu'il faut de plus un acte extérieur qui constitue une injustice grave, comme le dit le P Concina avec le commun des docteurs, et que cet acte extérieur lèse de même extérieurement le droit du prochain, et influe sur le dommage qu'il éprouve ; autrement, en voulant le mal du prochain, on pèchera, il est vrai, contre la charité, mais on ne pèchera pas contre la justice [1] Cette opinion est également celle de Cuniliati, auteur moderne [2] Il résulte de tout cela qu'il n'y a pas obligation de restituer pour celui qui, poussé par la haine, a détourné un testateur (mais sans dol ni violence) d'instituer son héritier quelqu'un qu'il a en haine, ou qui a dissuadé un évêque de lui conférer un bénéfice. Ce que nous disons ici ne doit se rapporter qu'aux bénéfices simples; car il en est autrement des bénéfices à charge d'âmes, attendu que (suivant l'opinion la plus probable) tout évêque est tenu par devoir d'en conférer le titre uniquement au plus digne, après que le concours a eu lieu [3] Qu'on veuille bien faire attention à ce que nous aurons à dire, chap. XIII, n. 37

§ III.

A qui doit se faire la restitution.

64 et 65. Si les biens sont certains, et que le maître se trouve habiter loin. — 66. Si le maître reprend la chose des mains de celui qui la lui a achetée. — 67. Si les biens sont incertains. — 68. De la composition. — 69. Des choses retrouvées. — 70. Des trésors. — 71. Des animaux pris à la chasse. — 72. Si la chasse est défendue aux clercs et aux ministres de la religion.

LXIV Il faut distinguer les biens certains des biens incertains. On appelle incertains ceux dont le maître n'est pas

1. Cf. lib. III, n. 584. — 2. CUNILIATI, tr. 9, c. 5, § 8, n. 2. — 3. Cf. lib. III, n. 585, et lib. IV, n. 108.

connu : ainsi donc, lorsque le maître est certain, c'est à lui sans aucun doute que la restitution doit se faire, à moins que la chose n'ait été enlevée des mains d'un tiers qui s'en trouvait le juste possesseur, comme serait, par exemple, un gardien, un fermier, etc., parce qu'alors ce serait au juste possesseur, plutôt qu'au maître, qu'on devrait la restituer, si ce n'est le cas où cet autre paraîtrait disposé à en faire un usage contraire aux intérêts du maître [1]

LXV On demande, 1° pour le cas où le maître serait éloigné, aux frais de qui devrait se faire le transport de la chose à lui remettre. Si la chose a été prise de bonne foi, les frais doivent être à la charge du maître. Si au contraire, elle a été prise de mauvaise foi, les frais seront à la charge du voleur. Mais on veut savoir à combien doivent se monter les frais laissés à la charge du voleur. Les uns veulent qu'il les paie en entier, quel qu'en soit le montant; d'autres l'obligent seulement à payer ces frais jusqu'à concurrence de l'équivalent du vol. Cette dernière opinion est celle de la Glose *in c. Cum tu*, *de usur*. tit. I, où il est dit que le voleur n'est pas obligé d'envoyer la chose à celui à qui elle est due, si les frais du transport doivent excéder la valeur de la chose elle-même. Mais je préfère l'opinion de Molina, de Sporer et de Tamburrino, qui pensent que le voleur est obligé de faire revenir au maître la chose dérobée, lors même que les frais de transport doivent en surpasser la valeur; et, comme le dit Lugo, lors même qu'ils la surpasseraient du double. Mais si la dépense du transport devait être encore plus forte, alors nous nous rangerions à l'opinion commune, qui est d'obliger seulement le voleur à en faire la restitution aux pauvres. Ceci ne doit s'entendre que lorsqu'il n'y a pas d'espoir de pouvoir restituer au maître dans un autre temps, soit la chose, soit son prix; car dans ce cas le voleur devrait attendre. Il est même probable qu'on peut (comme le pensent Lugo, Lessius et Bonacina) différer la restitution toutes les fois qu'il devrait en résulter un grave inconvénient pour ce-

1. Cf. lib. III, n. 596.

lui qui est obligé de la faire, pourvu que ce même inconvénient ne retombe pas sur le créancier par l'effet du retard apporté à la restitution (comme le disent Lessius, Navarre, Tamburrino, Lugo, etc.), attendu que le dommage que le maître éprouve par suite du vol, reste toujours à la charge du voleur[1]

LXVI. On demande 2° à quoi serait obligé celui qui, après avoir acheté une chose de bonne foi, et l'avoir revendue également de bonne foi, viendrait à se trouver en présence du véritable maître. Il faut distinguer : si le véritable maître évince celui à qui vous avez vendu, c'est-à-dire, s'il lui reprend la chose, vous êtes obligé (comme le soutiennent justement Lessius, Soto, Bonacina, Castropalao, Busembaum, etc.), de restituer à votre acheteur le prix que vous avez reçu de lui, et cela lors même qu'il aurait été convenu entre vous que vous ne seriez point obligé à l'éviction (comme il est exprimé dans la loi *Emptorem*, § *Autem*, ff. *de Act. empt.*), parce qu'il n'est pas juste que le vendeur s'enrichisse aux dépens de l'acheteur. Il y a cependant trois cas où le vendeur n'est pas tenu à la restitution : 1° s'il a été expressément stipulé qu'il n'aurait en aucune manière à restituer le prix de la chose vendue ; 2° si la vente ne lui a pas profité, comme par exemple s'il a consommé de bonne foi ce prix en dons, etc. ; 3° si l'acheteur avait été de mauvaise foi, sachant bien que la chose appartenait à un autre ; alors (si toutefois le vendeur ne lui a pas expressément permis l'éviction), il ne peut pas répéter le prix, en punition de sa mauvaise foi (comme le porte la loi *Si fundum*, *C. de Evict.*). Mais, comme le fait remarquer Castropalao, le vendeur ne doit pas non plus, dans ce cas, retenir ce prix, puisqu'il doit en conscience le rendre, avant l'arrêt, à ce même acheteur, et après l'arrêt, au fisc. Si ensuite la chose n'est pas évincée par le maître, et qu'elle reste entre les mains de l'acheteur, le vendeur n'est dès lors obligé à rien du tout, comme le disent Lessius et les théologiens de Salamanque, parce qu'alors ce n'est plus lui qui est cause que le maître de

1. Cf. lib. III, n. 597 et 598.

la chose en est dépouillé ; et il n'est pas non plus obligé de se mettre en frais pour la faire recouvrer, à son propre détriment, à celui à qui elle appartient de droit [1].

LXVII. Voilà ce qu'il y a à faire, lorsque le maître de la chose est certain. Mais s'il est incertain, il faut encore distinguer, et voir si la chose a été prise de bonne ou de mauvaise foi. Si la chose a été prise de mauvaise foi, il faut distinguer de nouveau. Si le maître de ces biens incertains n'est inconnu qu'individuellement, comme lorsqu'on sait que la chose appartient à l'une d'entre trois ou quatre personnes du pays, alors on ne peut pas restituer aux pauvres, mais la créance doit se partager entre les trois ou quatre personnes parmi lesquelles doit sûrement se trouver la personne volée : c'est là ce que disent Sylvius, Lessius, P Navarre, Cajetan, Molina et Rebel [2] Si au contraire le maître est inconnu même en général, de telle sorte qu'on ne puisse dire en aucune manière parmi quelles personnes du lieu doit se trouver celui à qui la chose appartient ; alors c'est aux pauvres que la restitution doit se faire, comme le prescrit le canon *Cum et tu*, *de Usur.* ; et il suffit, dans ce cas, que la restitution se fasse aux pauvres d'un endroit quelconque, ou à des établissements pieux. Mais cela ne doit s'entendre que lorsqu'on a déjà fait les diligences nécessaires pour retrouver le maître ; car si l'on restituait aux pauvres avant d'avoir fait aucune recherche, il faudrait encore indemniser les maîtres, lorsqu'ils se représenteraient [3]. De plus, ceci ne doit s'appliquer qu'au cas où les personnes lésées sont en petit nombre, c'est-à-dire trois ou quatre ; tellement que si la somme à restituer était distribuée dans ce pays, il serait vraisemblable qu'elle ne retomberait pas entre les mains de ses maîtres, comme le disent Sylvestre, Bonacina, Navarre, Castropalao, les théologiens de Salamanque, Soto, Tapia, Rebel, avec le commun des théologiens [4] Et, quoique Sylvius, à

1. Cf. lib. III, n. 601 et 800.

2. Sylv., t. III, in 2-2, q. 63, art. 3, concl. 2 ; Lessius, *De just.*, c. 14, n. 32 ; Castrop., part. 5, tr, 32, d. i, p. 18, § 8, n. 5, cum Nav., Cajet., Molin. et Rebel. — 3. Cf. lib. III, n. 589 et 596, ad 5.

4. Sylvest., verb. *Restitutio*, 8, q. 3 ; Bonac., t. II, *De rest. in gen.*, d. i, q. 3,

l'endroit précité (concl. 4), dise qu'il est plus convenable, dans ce cas, de restituer aux pauvres de l'endroit où le vol a été commis; il ajoute néanmoins, avec Silvestre, que cela n'est pas nécessaire. Si la chose a été volée à plusieurs personnes diverses et incertaines, faisant partie de quelque grand établissement, alors la restitution doit se faire aux personnes de cet établissement même, comme on le dira ci-après, et comme on l'a déjà expliqué plus en détail, n. 28.

LXVIII. On doit remarquer ici qu'à l'égard de ces dettes incertaines il peut y avoir lieu à une composition; mais cette composition ne peut se faire qu'avec le pape (ou la pénitencerie), et non avec un évêque, comme le disent très-bien Lugo, Molina, Turrien, etc., contrairement à l'opinion de quelques autres. Cette composition ne peut avoir lieu que lorsqu'il y a une cause légitime, et que le maître est tout à fait inconnu [1] Et c'est pourquoi Soto et Henriquez disent avec raison que la composition n'est pas permise lorsque la restitution se fait aux pauvres, à cause de l'éloignement du maître, comme il a été dit au n. 66 [2]; de même qu'elle n'est pas non plus permise, quand il s'agit de menus vols, qui doivent être restitués par les marchands de vin, d'huile, etc., parce que, dans ces cas, il y a nécessité de faire la restitution aux pauvres de l'endroit même où le vol a été commis; ou plutôt, d'après le sentiment le plus commun qu'ont soutenu Laymann, Concina, les théologiens de Salamanque, Diana, Sporer, Lacroix, etc., il ne suffit pas de faire la restitution aux pauvres de l'endroit, comme l'admettent Vasquez, Anaclet, Escobar avec saint Thomas; mais elle doit se faire aux pratiques mêmes qui fréquentent les magasins de ces marchands. Toutefois on ne pèche pas grièvement, si l'on fait cette restitution aux pauvres, comme nous l'avons dit, n. 28 [3]; de plus, il faut observer que, lorsqu'on obtient une composition de la sacrée pénitencerie, la restitution doit se faire, si cela est possible, dans le

p. 4, n. 10; CASTROP., loc. cit., n. 2; cum p. NAV., SALMANT., tr. 13, *De rest.*, c. I, n. 215, cum SOTO, TAPIA et REBEL.

1. Cf. lib. III, n. 591. — 2. N. 594. — 3. N. 595.

lieu d'où la chose a été enlevée, comme l'a prescrit Benoît XIV dans sa bulle 95, *Pastor bonus* (au tom. I de son bullaire), § 25. On ne s'accorde pas sur la question de savoir si le débiteur reste libéré de toute obligation, quand même le maître viendrait à se présenter après que la composition aurait été faite. Quelques-uns le nient, et disent qu'il est obligé de lui restituer la somme dont il est devenu plus riche; mais les théologiens de Salamanque, Trullench, Tapia, etc., l'affirment plus généralement, parce qu'en pareil cas, le pape, comme administrateur des biens temporels en ce qui a rapport aux biens spirituels, peut très-bien transférer la propriété et faire cesser toute obligation [1]

LXIX. C'est là ce qu'on peut dire, quand la chose a été prise de mauvaise foi; mais si c'est de bonne foi qu'on la possède, par exemple, si c'est par hasard qu'on ait trouvé une bague sur son chemin, ou si par une erreur excusable on a reçu plus qu'on ne devait, et qu'on ne sache pas à qui l'on doit restituer ces objets, alors pourra-t-on les garder? Soto, Sa, Navarre, etc., sont pour l'affirmative, parce que les choses abandonnées appartiennent au premier occupant; à condition toutefois que l'on ait commencé par faire des recherches pour trouver le maître. Mais Lessius, Laymann, Castropalao, etc., sont pour la négative, et disent que cette chose ou sa valeur doit être consacrée à des usages pieux, en présumant que telle est la volonté de celui à qui elle appartient. Pour nous, nous faisons avec Lugo, Lacroix et Holzmann la distinction que voici : Si l'on ne peut retrouver absolument le maître, alors celui qui a trouvé la chose peut la garder, parce que cette chose est dès lors considérée comme abandonnée, et comme telle acquise au premier occupant. Mais si, après qu'on a fait les recherches voulues, il y a quelque espérance de trouver le maître, celui qui possède la chose doit la lui conserver, ou au moins lui en conserver le prix; et s'il ne peut conserver ni l'un ni l'autre, il doit donner la chose aux

1. Cf. lib. III, n. 592.

pauvres, parce que, tant que dure l'espoir d'en retrouver le maître, celui-ci en conserve la propriété[1] C'était aussi le sentiment de saint Thomas, qui a dit : « Si les choses sont censées avoir été abandonnées, et que celui qui les a trouvées en juge ainsi, il ne commet aucun vol en les gardant pour lui[2]. » On doit en dire la même chose du pauvre à qui le voleur aurait donné le bien qu'il a volé, si ce pauvre ne peut en trouver le maître; car si, après avoir usé de diligence, il n'a aucun espoir de le retrouver, il en acquiert dès lors la propriété, et par conséquent il n'est point obligé de la restituer à son maître, lors même que celui-ci se présenterait à lui dans la suite[3]

LXX. On demande ensuite à qui appartiennent les trésors qui sont retrouvés. Je dis premièrement, que de droit commun, le trésor appartient à celui qui l'a trouvé, quand il l'a trouvé dans son terrain; deuxièmement, que, quand il l'a trouvé dans le terrain d'autrui, alors, si c'est par l'effet du hasard, le trésor se partage entre le propriétaire du terrain et celui qui l'a trouvé, et celui-ci est obligé en conscience d'en donner la moitié au propriétaire du terrain, comme le disent communément Lugo, Lessius, Castropalao, Laymann, les théologiens de Salamanque, etc. ; mais s'il ne l'a trouvé qu'en faisant des fouilles tout exprès, il doit le remettre tout entier au propriétaire du terrain, comme il est dit dans la loi *un. c. de thesaur* ; troisièmement, que si le trésor est trouvé dans un lieu public ou sacré, il se partage entre celui qui l'a trouvé et le fisc ou l'évêque; quatrièmement enfin, que si on l'a trouvé au moyen de la magie, il appartient au fisc en totalité, mais seulement après qu'un jugement aura été rendu à ce sujet. Ainsi l'exige le droit commun. Mais d'après les lois qui régissent notre royaume (de Naples), si le trésor a été trouvé dans un lieu public, et sans qu'on ait employé, pour le trouver, des moyens illicites, il appartient tout entier au fisc; s'il est trouvé dans un lieu particulier et par l'effet du hasard, il y en a un tiers

1. Cf. lib. III, n. 603.
2. Si (res) pro derelictis habeantur, et hæc credit inventor, licet sibi eas retineat, non committit furtum. 2-2, q. 66, n. 3, ad 2. — 3. Cf. lib. III, n. 598.

pour le fisc, un tiers pour celui qui l'a trouvé, et un tiers pour le propriétaire du fonds [1].

LXXI. On demande encore à qui appartiennent les animaux pris à la chasse. Lorsque l'animal est blessé par un chasseur et pris par un autre, il appartient à celui qui l'a pris, toutes les fois qu'il est certain que sans cela il se serait échappé. Lorsqu'il y a doute, on doit le partager. Quant aux animaux pris dans des filets, ils appartiennent à celui qui les leur a tendus [2]. Mais si quelqu'un prend une pièce de gibier dans un bois réservé (remarquez que c'est seulement le prince et ceux qui en ont le privilége qui peuvent avoir des bois réservés), il commet, au dire de Lessius et de Laymann, un péché mortel, et il est tenu de restituer la valeur de l'animal suivant les probabilités qu'il pouvait y avoir que le prince s'en rendrait maître. Mais Soto, Molina, etc., n'admettent cette décision que pour le cas où l'animal a été pris dans un endroit clôturé, et Lessius ne l'admet dans aucun cas, lorsque, outre la prohibition d'aller chasser dans ces bois, il y a de plus une peine imposée à ceux qui y vont [3]

LXXII. Ici il faut remarquer qu'il n'est pas défendu aux clercs de faire toute espèce de chasse, mais seulement celle qui se fait à grand bruit et avec beaucoup de fracas, soit avec des chiens, soit avec des oiseaux de proie. Lessius, Castropalao, Vasquez et Rebel, disent même que ce genre de chasse ne constitue pas une faute grave pour les clercs, lorsqu'ils n'en abusent pas et qu'ils ne commettent pas de scandale, ni ne se livrent à de trop grandes dépenses. D'autres (tels que Molina, Cajetan, Soto, Sporer, etc.) ajoutent que dans aucun cas le clerc ne se rend coupable de faute grave à l'occasion de la chasse, abstraction faite du scandale, parce que le texte du chapitre *De cler. ven.*, qui prohibe cette chasse, ne prononce que la peine de suspense *ferendæ sententiæ*. Et même Laymann, Lessius, Valentia et Sa, disent qu'elle leur est permise lorsqu'elle est modérée et peu fréquente, ou bien lors-

1. Cf. lib. III, n. 602. — 2. N. 604. — 3. N. 605.

qu'ils ne la font que par nécessité ou pour se donner de l'exercice. De là le savant auteur du livre intitulé : *Instruction pour les nouveaux confesseurs*, conclut que la chasse qui n'est pas bruyante ne constitue pas un péché mortel, à moins qu'elle ne soit faite par mépris des lois ou par esprit de désobéissance. La chasse bruyante est défendue aux religieux avec plus de rigueur par la *Clem.* § *Porro*, *de stat. mon.* Mais Castropalao dit que même pour les religieux il n'y a pas péché mortel, lorsque cette chasse se fait sans scandale, ou bien (comme le disent les théologiens de Salamanque) s'ils la font deux ou trois fois par an, et sans grand fracas [1].

§ IV

Quelles sont les choses que doit restituer le possesseur de bonne foi ? quelles sont celles que doit restituer le possesseur de mauvaise foi ?

73. Du possesseur de bonne foi. — 74. Des fruits naturels, civils, mixtes et industriels. — 75. De celui qui a reçu du voleur la chose volée que celui-ci a mêlée avec une chose à lui appartenant. — 76. De celui qui cause un dommage considéré comme moindre que ce qu'il est en effet. — 77. Du possesseur de mauvaise foi. — 78. Du cas où la chose augmente ou aurait augmenté de valeur, et des dépenses utiles faites par le voleur, et de celui qui veut se faire passer pour pauvre. — 79. Du cas où la chose aurait dû également périr entre les mains du maître. — 80. De celui qui achète une chose, sans être bien sûr qu'elle appartienne à son vendeur. — 81. De celui qui fraude l'impôt et les gabelles.

LXXIII. Pour ce qui concerne le possesseur de bonne foi, c'est-à-dire celui qui a fait au véritable propriétaire un passe-droit purement matériel (on appelle purement *matériel* celui qui est fait sans péché ou mauvaise intention, et *formel* celui qui est fait avec péché ou mauvaise intention), il est tenu de rendre simplement la chose qu'il a prise, si elle existe encore ; et si elle n'existe déjà plus, ou même s'il l'a confondue avec une autre qui lui appartienne, il n'est tenu de restituer que ce qui peut lui avoir profité. Par exemple, s'il a usé l'habit d'un autre, il est tenu de restituer ce qui lui en aurait coûté pour se procurer cet habit [2] Mais lorsqu'il n'est pas certain

1. Cf. lib. III, n. 606. — 2. *Ibid.*, n. 607 et 608

qu'il en soit devenu plus riche, il n'est tenu à rien du tout, comme le disent très-bien Sanchez, Lacroix et autres ; parce que personne n'est tenu, en cas de doute, de se dépouiller de son propre bien [1] Quelques auteurs disent que celui qui de bonne foi a reçu de l'argent d'autrui de la part d'un voleur, n'est pas tenu d'en faire la restitution au maître, lors même que cet argent existe encore entre ses mains, toutes les fois que le voleur a de quoi indemniser le maître avec son propre argent. Mais je ne partage pas cette opinion, parce que le maître de cet argent en a conservé la propriété, bien qu'il soit en espèces, comme de tout autre objet [2] Quant à la question de savoir quelle est l'obligation du possesseur de bonne foi, lorsqu'il survient des doutes qu'on ne peut éclaircir, voyez ce qui est dit là-dessus au chap. Ier, n. 20, (pag. 22 de cette traduction).

LXXIV De plus, le possesseur doit restituer non-seulement la chose, mais encore les fruits qu'il en a perçus. Mais il faut distinguer les fruits en fruits *naturels*, *civils*, *mixtes* et *industriels*. Les fruits naturels sont ceux que la nature seule produit par elle-même, tels que les pâturages, les petits des animaux et autres semblables. Les fruits *civils* sont ceux que l'on retire de la location des maisons, du louage des bestiaux, et même des vêtements, des livres et autres objets de ce genre, comme nous devons le dire en nous attachant à l'opinion commune, bien que contredite par Laymann. Les fruits *mixtes* sont ceux qui sont produits en partie par la nature et en partie par l'industrie, tels que l'huile, le vin, le fromage, etc. Enfin les fruits *industriels* sont ceux qui proviennent simplement de l'industrie, comme le profit que l'on retire de l'argent qu'on a mis dans le commerce, ou bien le profit qu'on retire des améliorations qu'on a faites à une chose. Après cela, nous dirons que personne n'est obligé de restituer les fruits industriels, pas même le possesseur de mauvaise foi, parce que le maître de la chose n'a aucun droit à

1. Cf. lib. III, n. 706. — 2. *Ibid.*, n. 708, à ce mot *Dicunt*.

ces fruits. Toutefois il n'en serait pas de même dans le cas où le maître par sa propre industrie aurait retiré les mêmes bénéfices, car alors le voleur ne pourrait retenir que la somme que le maître aurait probablement été obligé de payer pour s'exempter d'un tel travail. Quant aux fruits *naturels* et *civils*, ils doivent être restitués intégralement (sauf la retenue des dépenses faites par le possesseur), et ceci s'applique au possesseur de bonne foi comme au possesseur de mauvaise foi. Il y a cependant cette différence, que le possesseur de bonne foi n'est tenu de rien restituer s'il n'a pas perçu de fruits, ou s'il les a consommés de bonne foi sans en être devenu plus riche, ou encore s'il les a acquis par prescription. Cette prescription est de trois ans lorsque le possesseur est muni d'un titre, et de cinquante ans lorsqu'il n'a pas de titre, comme nous l'avons dit au n° 10. Quant au possesseur de mauvaise foi, il doit toujours restituer la valeur totale de ces fruits, lors même qu'il ne les a pas perçus, toutes les fois qu'il est certain que le maître les aurait fait produire à la chose s'il l'avait eue en son pouvoir ; mais pour ceux qu'il a perçus, il est obligé de les restituer lors même que le maître n'aurait pas dû les retirer de la chose, en supposant qu'elle fût restée entre ses mains ; parce qu'un bien quelconque fructifie toujours pour son maître. Enfin, la restitution des fruits *mixtes* doit être faite d'après la même règle, c'est-à-dire, tant par le possesseur de bonne foi que par le possesseur de mauvaise foi. Mais dans cette restitution, le possesseur ne peut pas (comme le prétendent quelques auteurs) prélever les dépenses qu'il a faites et le prix de ses peines ; mais, comme le disent avec plus de raison Molina, Dicastillo, Lacroix et autres [1], il doit restituer seulement la valeur correspondante à la nature de la chose, parce que la valeur qui correspond à son industrie lui appartient tout entière [2] Tout cela doit s'entendre dans le sens de ce que nous avons dit plus haut en parlant des fruits *industriels*.

1. Cf. lib. III, n. 825, à ces mots : *Bene autem*. — 2. *Ibid.*, n. 610.

LXXV On demande 1° si vous êtes tenu de restituer au maître l'argent, le blé ou autres objets semblables qu'un voleur vous a transmis, après les avoir mêlés avec des objets de même nature qui lui appartenaient véritablement. Vous n'y êtes pas tenu, si le voleur a encore les moyens de restituer les objets qu'il a pris ; car ceux que vous avez reçus de lui (même de mauvaise foi) étaient pour lors devenus sa propriété. Mais il en sera autrement si le voleur devient insolvable, parce qu'alors c'est réellement vous qui par votre acceptation avez été la cause du dommage fait au maître. Ainsi, quoi qu'en disent quelques auteurs, vous êtes obligé de restituer la valeur totale, comme le pensent Sanchez, et Tamburrino et presque tous les autres [1]

LXXVI. On demande 2° à quoi est obligé celui qui jette dans la mer une pierre précieuse appartenant à autrui, en s'imaginant qu'elle vaut *dix*, tandis qu'elle vaut *cent*. Les uns veulent avec Lugo, qu'il soit obligé de restituer *cent*, parce que, disent-ils, celui qui, au mépris de la justice, porte à son prochain un préjudice qui constitue une faute grave, est tenu de restituer la valeur tout entière du dommage par lui causé, quoiqu'il en ait ignoré la valeur. Mais la plupart des autres, tels que Ponce, Esparsa, Holzmann, Lacroix, Dicastillo, Diana, Mazzotta, etc., disent, et avec beaucoup de probabilité, que dans le cas supposé, il n'est tenu à restituer que *dix*. Cette opinion est fondée sur ce que l'obligation de restituer doit être proportionnée à la faute, et la faute à l'injustice qu'on a eu l'intention de commettre envers son prochain. Il suit de là que, comme lorsque la faute est légère, il ne doit pas y avoir obligation grave de restituer (c'est ce que Lugo lui-même ne conteste pas); ainsi, lorsque la faute est moindre, l'obligation de restituer l'est également. On répond aux partisans de l'opinion contraire, que l'on peut obliger l'auteur du dommage commis par sa faute à en restituer la valeur totale, lorsqu'il s'est formé une idée au moins confuse (comme ordinaire-

1. Cf. lib. III, n. 612 et 722.

ment du reste on se la forme) du dommage qu'il commet, mais non quand il l'ignore tout à fait invinciblement, comme l'observent justement les théologiens de Salamanque, Mazzotta, Lacroix et en général tous les autres [1]

LXXVII. Quant au possesseur de mauvaise foi, il est tenu non-seulement de rendre la chose en nature si elle existe, et tout ce dont il s'est enrichi, mais encore la valeur de la perte qu'a éprouvée le maître par suite du dommage qu'il lui a causé, ou du profit qu'il l'a empêché de réaliser, tout autant qu'il a pu le prévoir, au moins confusément, comme il a été dit un peu plus haut. Néanmoins, ceci ne doit s'entendre que du cas où le maître aurait sur la chose le droit de pleine propriété, *jus in re*; car s'il avait seulement le droit de pouvoir acquérir, *jus ad rem*, il ne lui serait dû d'indemnité que proportionnellement au plus ou moins de chances qu'il pouvait avoir d'acquérir cette chose [2]

LXXVIII. Il faut remarquer ici 1° que si la chose volée augmente de valeur pendant qu'elle est injustement possédée par celui qui l'a prise, cette augmentation profite au maître; et cela a lieu lors même que le maître, si elle ne lui eût pas été enlevée, aurait dû la consommer avant qu'elle eût pu augmenter de valeur. Par conséquent, si le maître avait dû vendre un agneau à l'époque où il valait *cinq*, et que celui qui a volé cet agneau l'ait consommé à une époque où il valait *dix*, c'est dix, et non pas *cinq*, que le voleur devra rendre. Ainsi pensent Lugo, Castropalao, Concina, les théologiens de Salamanque, etc., contrairement à quelques autres. Cette opinion est fondée sur ce que la chose fructifie toujours pour son maître. Cependant, le P Concina dit que si, après avoir augmenté jusqu'à *dix*, l'agneau diminue de valeur et revient à *cinq*, c'est-à-dire à sa première valeur, le voleur ne devra restituer que *cinq*, parce que dans ce cas la perte du maître n'est que de *cinq*. J'ai adopté cette opinion dans ma *Théologie morale* [3]; mais aujourd'hui je la trouve tout à fait improbable, parce que la

1. Cf. lib. III, n. 613. — 2. *Ibid.*, n. 614. — 3. N. 621.

valeur de l'agneau s'étant élevée jusqu'à *dix,* et le voleur ne l'ayant pas restitué alors, comme il le devait, la perte a été non pas de *cinq*, mais de *dix*, et c'est le retard coupable apporté par le voleur à la restitution, qui a été cause du dommage. D'un autre côté, il me semble que Lessius, Molina, Lacroix et en général presque tous sont suffisamment, ou plutôt mieux fondés à soutenir (contre Soto et autres) que si quelqu'un tue l'agneau d'autrui lorsqu'il vaut *cinq*, il suffit qu'il restitue *cinq*, quoique l'agneau ait dû plus tard augmenter de valeur, si le maître l'avait conservé; cela est vrai toutes les fois que le maître peut, sans inconvénient, acheter avec les *cinq* qu'on lui a restitués un autre agneau pareil au premier[1] Il faut remarquer 2° pour ce qui concerne le possesseur de mauvaise foi (*L. Adeo*, § 7, *Ex diverso*, *ff. De acquir. dom.*), qu'on lui refuse l'action pour se faire rembourser les dépenses utiles qu'il a faites en vue de conserver la chose; de là Sanchez se croit autorisé à dire que le maître peut sans injustice retenir le montant de ces dépenses, et Lugo appelle ce sentiment sûr, mais c'est avec juste raison que Lessius, Castropalao, Molina, Navarre et Lugo lui-même trouvent mieux fondée l'opinion contraire, parce que la loi dont il s'agit (comme loi pénale) n'oblige qu'après sentence portée par le juge[2] Il faut remarquer 3° que celui qui se fait passer pour pauvre, doit restituer les aumônes qu'il a reçues (pourvu qu'elles ne soient pas d'une trop petite valeur), soit au maître, comme le dit Molina, soit aux autres pauvres, comme le dit Castropalao[3]

LXXIX. On demande 1° si le voleur est tenu de restituer le prix de la chose qui a péri, lorsqu'elle aurait dû également périr entre les mains du maître. Il faut distinguer : si la chose a péri sans la faute du voleur, dans le même moment et dans le même accident où elle aurait péri entre les mains du maître (par exemple dans le même incendie), alors tous conviennent que le voleur n'est tenu à rien restituer, parce que, dans ce

1. Cf. lib. III, n. 621. — 2. *Ibid.*, n. 618. — 3. N. 622.

cas, ce n'est pas le vol qui est la cause du dommage; et, comme nous l'avons dit au n. 44, le tort tout seul commis n'oblige pas à faire restitution. Si, au contraire, la chose a péri par la faute du voleur ou de tout autre, avant qu'il soit arrivé un de ces accidents dont tout le monde peut être également atteint, il est certain que le voleur est tenu d'en restituer la valeur, parce qu'un accident survenu ensuite ne peut le libérer d'une obligation contractée d'avance, quoique Lessius, Lugo, Vasquez, Sporer et Laymann, l'excusent avec probabilité dans le cas où il aurait consommé la chose au moment où il en prévoyait la perte imminente. Mais la plus grande difficulté, c'est de résoudre le cas où, ce premier danger passé, la chose vient à périr dans un autre danger. Castropalao et les théologiens de Salamanque disent que, dans ce cas, le possesseur est tenu à la réparation du dommage, à cause du retard coupable qu'il a mis à restituer la chose. Mais toutes les fois que le second danger a été commun comme le premier, et que la chose eût dû également périr entre les mains du maître, Lacroix veut, et c'est probable en effet, qu'il ne soit pas tenu à la restitution, parce qu'alors ce n'est pas le retard, mais le danger qui a été cause du dommage [1] Sur la question de savoir si le voleur est tenu de faire la restitution, lorsque, se trouvant réduit à l'extrême nécessité, il consomme la chose volée, voyez ce qui en est dit au n. 19.

LXXX. On demande 2° à quoi est obligé celui qui achète une chose, lorsqu'il n'est pas certain qu'elle appartienne au vendeur, et qu'après avoir fait des recherches, il n'a pas pu découvrir la vérité. Quelques-uns disent qu'il est obligé de la donner à celui qu'il présume en être le maître, ou bien aux pauvres; mais communément, et avec plus de probabilité, Castropalao, Lugo, Lessius, les théologiens de Salamanque, etc., disent qu'il doit la partager au prorata du doute qu'il a sur celui à qui elle appartient; parce que, d'un côté, il ne peut la garder, car il ne peut se prévaloir d'une possession

1. Cf. lib. III, n. 620.

qui a commencé sans bonne foi, et, d'un autre côté, il n'est pas juste qu'il soit obligé de la restituer tout entière, puisqu'on ne sait pas si elle appartient à lui ou à tout autre [1]

LXXXI. On demande ici 3° si celui qui fraude la gabelle est obligé de restituer. L'opinion la plus généralement répandue est pour l'affirmative, et je l'ai adoptée dans mon ouvrage. Elle est fondée sur ce que de même qu'un roi est tenu à gouverner son royaume, ainsi le peuple est obligé de le soutenir, comme le disent Molina, Suarez, Sanchez, Lacroix et autres; et ils le prouvent par ces paroles de l'Apôtre : « Rendez à chacun ce qui lui est dû, le tribut à qui est dû le tribut, l'impôt à qui l'impôt [2] » D'autres ne veulent pas qu'il y ait obligation de restituer, lorsque la loi prononce une peine contre les fraudeurs; c'est l'opinion que soutiennent Navarre, Beja, Sa, Duard., Malder., etc. Ces auteurs prétendent que, quoique les sujets soient tenus de payer à leur prince de justes subsides, et que le prince puisse les y obliger même en conscience, on ne doit pourtant pas présumer qu'il veuille les obliger ainsi, toutes les fois qu'il impose une forte amende au profit de son gouvernement, et que ses sujets consentent à s'y soumettre. De plus, en admettant l'opinion qui veut que les lois mixtes imposent en même temps une peine et une coulpe pour qui les enfreint, on peut dire que cette loi mixte, qui impose en même temps une coulpe à contracter et une peine à subir, étant une fois établie, celui qui a commis la fraude commet un péché en refusant de payer l'amende, même après que la chose a été confisquée, ou bien en voulant s'indemniser de cette confiscation, puisque, dans ce cas, la loi paraît disjonctive, c'est-à-dire, que l'on doit payer, ou l'impôt, ou l'amende (comme le dit Sanchez avec Salonius, Corduba, Anglès, et autres). Ils ajoutent qu'il est au moins douteux si une telle loi oblige à la fois aux deux, et que dans le doute, il ne peut pas y avoir d'obligation certaine [3] Malgré tout cela, je continuerai à conseiller de suivre la première opinion. Du reste, Sanchez, avec saint

1. Cf. lib. III, n. 625.— 2. Reddite omnibus debita, cui tributum tributum, cui vectigal vectigal (*Rom.* XIII).— 3. Cf. lib. III, n. 616, q. 3.

Antonin, Gabriel, etc., excuse ceux qui emploient les choses ainsi dérobées à leurs besoins personnels ou à ceux de leur famille, pourvu que ce ne soit pas sur ces choses mêmes que l'impôt soit expressément établi : c'est ce qui résulte de la loi *Universi, de vectig.;* ou encore, pourvu que ce ne soit pas un usage établi de payer l'impôt même pour ces objets nécessaires à la vie. De plus, Silvius, Lugo, Lessius, etc., conviennent qu'on doit absoudre les pauvres qui se trouvent dans un tel état de misère, que le paiement des impôts leur enlèverait tout moyen de subsistance [1]

§ V.

Que doit restituer celui qui a commis un homicide?

82. Ce que doit restituer l'homicide. — 83. Si l'on doit une indemnité pécuniaire pour avoir attenté à la vie ou à l'honneur de quelqu'un. — 84. Celui qui tue une personne pour une autre est-il tenu à faire restitution? — 85. Est-il soumis à l'excommunication et à l'irrégularité? — 86. Lorsque la personne frappée à mort pardonne au meurtrier, celui-ci reste-t-il obligé envers les fils du défunt? — 87. Que doit-on restituer aux héritiers du défunt? Est-ce à eux, ou aux créanciers que doivent être payées les indemnités? — 88. Si l'homicide est imputé à un tiers. — 89. De celui qui commet un meurtre en dépassant les limites d'une juste défense. — 90. Les héritiers du condamné sont-ils tenus aux dommages et intérêts?

LXXXII. L'homicide est tenu de restituer tout le dommage qu'il a causé dans les biens de sa victime, par exemple, les frais de maladie (non cependant ceux des funérailles). Il doit restituer aussi la valeur des bénéfices qu'il l'a empêché de faire, suivant le plus ou moins de chances qu'elle avait de les réaliser; et parce qu'il a subi sa peine, ce n'est pas une raison pour qu'il soit exempt de faire cette restitution, quoiqu'on soit présumé lui en avoir fait remise, si on ne l'a pas exigée lors de sa condamnation [2] Quelques auteurs veulent qu'on déduise de l'indemnité à faire des bénéfices cessants la valeur du travail qu'il aurait fallu pour les réaliser; mais d'autres soutiennent le contraire. Il est mieux de dire avec Bonacina, que l'on ne

1. Cf. lib. III, n. 616. — 2. *Ibid.*, n. 626-639.

doit faire déduction que de ce que la personne lésée aurait été obligée de payer pour s'exempter de ce travail [1]

LXXXIII. Il y a doute 1° pour savoir si, outre les dommages et les restitutions dont nous avons parlé, l'offenseur est tenu de payer en argent l'attentat à la vie ou à la réputation de son prochain. L'affirmative est professée par Soto, Cajetan, Silvius, etc., qui disent que lorsqu'on ne peut pas restituer la totalité des dommages qu'on a causés, on doit en restituer au moins la partie possible. Ces auteurs s'autorisent de la doctrine de saint Thomas, qui a dit : « Quand quelqu'un a coupé un membre à un autre, il doit l'indemniser, soit en argent, soit par des témoignages d'honneur [2] » Néanmoins l'opinion la mieux fondée et la plus généralement reçue, est celle qu'ont soutenue Lessius, Lugo, Bonacina, Laymann, Sanchez, les théologiens de Salamanque, et beaucoup d'autres; le père Concina dit que cette opinion est probable (ce qui, dans son langage, revient à dire qu'elle est moralement certaine, ou au moins très-probable, d'où il suit que l'autre ne lui paraît pas l'être du tout); la raison en est que la justice commutative demande que la restitution égale la valeur du dommage causé; mais lorsque le dommage est d'un ordre différent de celui de la satisfaction à offrir, il ne peut y avoir entre ces deux choses aucun rapport d'égalité, ni de compensation, ni en tout, ni en partie; par conséquent, il ne peut pas y avoir obligation de donner des objets matériels pour réparer l'attentat à la vie ou à la réputation, qui sont des choses d'un ordre supérieur. Cette opinion semble être confirmée aussi par l'Ecriture sainte, où il est dit que si la personne frappée vient à guérir, « celui qui l'aura frappée sera tenu pour innocent (du crime d'homicide); mais il sera obligé, est-il ajouté, de l'indemniser pour le temps où sa victime n'aura pu s'appliquer à son travail, et pour les dépenses qu'auront occasionnées les soins de sa guérison [3] »

1. Cf. lib. III, n. 627 et 100. — 2. Cum aliquis abstulit membrum alicui, debet ei recompensare vel in pecunia, vel in aliquo honore (2-2, q. 42, a. 2, ad 1um).

3. Innocens erit qui percusserit, ita tamen ut operas ejus et impensas in medicos restituat (*Exod.*, xxi, 19).

Ainsi donc, une fois les dommages payés, le meurtrier reste innocent, c'est-à-dire (comme le dit très-bien Lugo), est libéré de toute obligation pécuniaire. On peut citer encore à l'appui la loi fin. ff., *De his qui effud.*, etc., où il est dit : « Qu'on ne fasse aucune estimation des cicatrices ni des difformités, parce que le corps d'un homme libre n'est point estimable à prix d'argent [1] »

LXXXIV On demande, 2° si on doit obliger à la restitution celui qui, voulant tuer son ennemi, a tué par erreur son ami. Cette question est semblable en tout point à celle qui a pour objet de savoir si on doit obliger à la restitution celui qui, voulant incendier la maison de son ennemi, incendierait, par erreur, celle de son ami. L'affirmative est soutenue à cet égard par plusieurs, tels que Bonacina, Busembaum, etc., qui disent que toute action contraire à la justice doit engendrer l'obligation de restituer; et que d'ailleurs l'erreur ne porte pas ici sur la substance de la chose, mais seulement sur le maître de la maison, ou la qualité de la personne, et que par conséquent elle n'affranchit pas de l'obligation de restituer. D'autres cependant, comme Lugo, Molina, Sporer, Lacroix, Léandre, etc. (ainsi que mon savant maître Mgr. Torni), soutiennent la négative dans tous les cas où il est bien constant que l'incendiaire voulait mettre le feu à la maison de son ennemi, et non à celle de son ami, parce que, pour que le dommage causé engendre l'obligation de restituer, il ne suffit pas que l'action soit *matériellement* injuste ou injurieuse, il faut encore qu'elle le soit *formellement*, c'est-à-dire que l'injure ait été volontairement dirigée contre la personne qui en a souffert. Par conséquent, si je blesse mon ami sans en avoir eu l'intention, je ne lui fais pas une injure formelle; ainsi donc l'erreur porte sur la substance, et non pas seulement sur la qualité, puisque l'obligation de restituer le dommage naît uniquement de l'injure. Il faut appliquer la même chose à l'homicide commis par erreur, comme le disent Filliucius, Lacroix, Tamburrino et Léandre.

1. Cicatricum autem aut deformitatis nulla fit æstimatio, quia liberum corpus nullam recipit æstimationem. — Cf. lib. III, n. 627 et 100.

Molina, Lugo et Sporer disent la même chose pour le cas de vol; lors, par exemple, que quelqu'un prend une chose, croyant la prendre à son ennemi, et sous cette condition, tandis qu'en réalité c'est à son ami qu'il la dérobe ; et s'il consomme cette chose, il ne sera pas tenu (d'après ces mêmes auteurs), à en faire la restitution. Mais c'est avec raison que Sanchez combat cette opinion pour le cas de vol, parce qu'entre un dommage causé et un vol, il y a cette différence, que le caractère principal du vol est un gain illicite, et que l'injure faite au maître n'est en ce cas qu'un accessoire, tandis que le caractère principal du dommage c'est l'injure faite au maître, et le tort qui lui est fait n'est que l'accessoire : d'où il résulte que dans le dommage causé, l'erreur qui tombe sur la personne porte sur la substance, au lieu que dans le vol, elle ne porte que sur la qualité [1]

LXXXV On demande 3° si on encourt l'excommunication du canon, lorsque, voulant frapper un clerc, on en a frappé un autre. Cette question est résolue négativement par Concina, Diana, Suarez, etc., qui disent qu'à l'égard de cet autre, l'injure est involontaire ; mais, tout bien considéré, je crois mieux fondée l'opinion soutenue par Molina, Sanchez, Bonacina, Viva, et en général tous les autres, qui affirment qu'en ce cas on n'encourrait pas moins l'excommunication, parce que cette excommunication a été établie, non pour venger l'injure faite à telle personne, mais pour venger celle qui serait faite à l'état ecclésiastique, lequel, dans ce cas, se trouve offensé, quoi qu'il en soit de l'erreur de la personne frappée. Par conséquent, dans l'espèce, le malfaiteur sera libéré de l'obligation de restituer la valeur du dommage causé à la personne, comme on l'a dit en traitant la question précédente, par la raison qu'il n'y a pas eu injure contre la personne [2]; mais il ne sera pas exempté de l'excommunication, et moins encore de l'irrégularité, comme le disent Sanchez, Covarruvias, Ledesma, Vega, etc., contrairement à Filliucius, Sporer, Tamburrino, etc., parce

1. Cf. lib. III, n. 629. — 2. *Ibid.*, q. 2.

que l'irrégularité est une peine qui frappe généralement toute espèce d'homicide, et que celui qui tue une personne pour une autre, fait erreur sur la personne, mais non sur l'action même qu'il commet, et que, même en se trompant, il a eu l'intention de tuer un homme. Il en serait autrement, si l'on avait donné mandat de tuer un ennemi, et que, par erreur, le mandataire tuât une autre personne (comme on rapporte que l'a déclaré la Sacrée Congrégation); la raison de cette différence c'est que, dans ce cas, l'homicide commis sur l'individu pris pour un autre a été tout à fait involontaire, tant sous le rapport de la personne que sous le rapport du délit en lui-même; car cet homicide provient, non pas du mandat, mais de l'erreur du mandataire [1]

LXXXVI. On demande 4° si le meurtrier à qui sa victime a fait avant de mourir la remise de la valeur du dommage qu'il lui a causé, est malgré cela tenu d'en faire la restitution à ses enfants. Lugo et Lacroix sont pour l'affirmative, disant que le père ne peut pas priver ses enfants du droit qu'ils ont sur ses biens. Mais la négative est plus généralement adoptée par Soto, Sanchez, Bonacina, les théologiens de Salamanque, Busembaum, etc., parce qu'il ne peut y avoir en cela d'injure faite aux enfants, qu'autant qu'il leur serait porté préjudice par rapport aux biens de leur père contre la volonté de celui-ci; d'où il résulte que, comme c'est de lui que dépend leur droit sur ses biens, c'est de lui aussi qu'il dépend de les en priver : quoique, après tout, ce serait mal fait de la part d'un père de faire cette remise, si elle devait porter préjudice à des enfants qui seraient dans le besoin [2]

LXXXVII. On demande 5° en quoi doit consister la restitution à laquelle le meurtrier est tenu envers les héritiers du défunt. Si ces héritiers n'ont pas la qualité d'héritiers nécessaires, il doit leur restituer toutes les dettes qu'il a contractées envers le défunt avant l'époque de sa mort, c'est-à-dire (comme nous l'avons dit au commencement) toutes les dé-

1. Cf. lib. III, n. 629, q. 2. — 2. N. 631.

penses employées à le soigner, et l'équivalent du gain que le défunt aurait fait pendant tout le temps qu'il est resté dans l'impossibilité de vaquer à ses affaires. Mais si ce sont des héritiers nécessaires, tels que les enfants, les père et mère et la femme, il est obligé de plus à leur restituer (d'après les espérances qu'avait le défunt) tous les bénéfices que le défunt aurait vraisemblablement réalisés s'il eût vécu, et qui auraient servi à l'entretien de sa famille. C'est ainsi que la question est résolue par Soto, Sanchez, Navarre et saint Thomas. Cependant Lacroix dit avec raison que cela ne doit pas s'appliquer au cas où ses héritiers nécessaires auraient reçu également d'une autre personne les aliments que le défunt eût pu leur fournir, parce qu'alors ils n'éprouvent aucun dommage [1] En outre, cela ne s'applique pas non plus aux frères ou sœurs à qui le défunt aurait fourni des aliments s'il eût vécu, lors même que l'homicide aurait connu d'avance le préjudice qu'il allait leur causer; comme le disent avec plus de probabilité Lessius, Concina, Soto, Lugo, Bonacina, les théologiens de Salamanque, etc. (contre Sanchez, Azor, etc.). Et il ne sert de rien d'objecter que celui qui empêche par violence son prochain d'acquérir un juste bénéfice, pèche contre la justice, et doit par conséquent être obligé à la restitution, comme il a été dit au n. 61, parce que ce principe n'est applicable que lorsqu'on a directement en vue de causer ce dommage au prochain, mais non quand ce dommage n'a été causé que par accident. Mais pour cette raison-là même, nous dirons à l'encontre avec Tamburrino, Concina, Lessius, Viva, Lacroix, (Elbel contrairement à Soto, à Bonacina, etc.), que lorsque l'homicide a directement en vue de nuire aux personnes dont nous avons parlé (ou à tout autre), il est tenu de restituer la valeur du dommage qu'il leur a causé, parce qu'on n'a pas le droit d'empêcher par violence quelqu'un de se procurer un légitime profit [2] On doit dire la même chose avec Lessius, Becan, les théologiens de Salamanque, Concina,

1. Cf. lib. III, n. 632. — 2. N. 633 et 634.

Viva, Tamburrino, etc. (quoique d'autres pensent différemment) au sujet des créanciers du défunt, c'est-à-dire que le meurtrier doit les indemniser du dommage qu'il leur a fait éprouver, lorsqu'il a eu directement en vue de le leur causer [1]

LXXXVIII. 6° On demande si le meurtrier est tenu de restituer le dommage qu'éprouverait un tiers à qui le meurtre serait imputé. Nous dirons avec Soto, Lessius, Sanchez, Tamburrino et Lacroix (contre un petit nombre d'autres), qu'il n'y est pas obligé, lors même qu'il voit bien qu'il va lui occasionner ce dommage, et quand même il aurait l'intention de le lui causer, parce qu'une intention coupable (comme nous l'avons dit au n° 63), n'oblige point à faire restitution, tant qu'elle n'est pas accompagnée d'une action extérieure, et constituant une injustice grave contre la personne lésée. Toutefois cela doit s'entendre, supposé que l'homicide n'ait pas été commis avec des circonstances telles, qu'elles dussent, moralement parlant, faire naître l'idée d'une imputation de cette nature; comme, par exemple, si le meurtrier avait commis le meurtre étant revêtu des habits du tiers, ou bien encore sur son terrain, etc., parce qu'alors il y aurait une action injuste et produite au dehors [2]

LXXXIX. 7° On demande si l'on doit obliger à la restitution celui qui, assailli par son ennemi, lui donne la mort en excédant les bornes de la légitime défense. Quelques auteurs veulent qu'il n'y soit pas obligé, parce que, disent-ils, son ennemi lui en donne le droit; mais pour nous, nous partageons l'opinion de Lugo, de Sanchez, de Navarre, de Lacroix et autres, avec le commun des théologiens, qui pensent qu'il y est obligé, parce qu'en excédant les limites de la légitime défense, il commet un délit grave contre son ennemi, qui, malgré qu'il l'ait attaqué injustement, n'a pas pour cela perdu le droit qu'il avait à conserver sa propre vie. Néanmoins nous regardons comme probable ce que disent Lugo, Vasquez et autres, qui (malgré l'opinion contraire de Suarez) exemptent de l'obliga-

1. Cf. lib. III, n. 634. — 2. N. 636.

tion de restituer celui qui, ayant provoqué son ennemi à un combat singulier, le met à mort, puisqu'alors il ne combat pas contre la justice, son ennemi lui en ayant donné le droit par là même qu'il accepte le combat [1] (*a*).

XC. 8° On demande si les héritiers du meurtrier sont tenus de payer les dommages, lorsque leur auteur a subi la peine de mort. Soto et autres le nient ; mais on doit plutôt l'affirmer avec Sporer, Lacroix, et la plupart des autres. Il est néanmoins probable, comme le pensent Soto, Lessius, Filliucius, Busembaum et Lacroix, qu'ils n'y seraient point obligés dans le cas où les héritiers de la victime ne réclameraient pas cette restitution, parce qu'on pourrait présumer alors que ces derniers en auraient fait remise, pourvu toutefois que (bien entendu) il n'y ait rien (d'enlevé par le meurtrier), ou que la valeur n'en soit pas considérable [2].

§ VI.

Que doit-on restituer pour cause de viol.

91. A quoi est tenu l'auteur d'un viol, si la personne violée y a donné son consentement? — 92. A quoi est-il tenu, s'il a commis le viol à force de violences ou de menaces? — 93. S'il y a eu de sa part promesses vraies ou simulées, il est obligé de contracter mariage avec la personne dont il a abusé. — 94. On excepte 1° le cas où la personne séduite pouvait s'apercevoir du mensonge ; — 95. 2° Celui où l'on craint que le mariage n'ait des suites fâcheuses ; 3° si la personne séduite fait remise d'une telle obligation ; 4° si ce mariage doit déshonorer la famille ; 5° si l'homme n'a fait que des attouchements ; — 96. 6° Le cas où il a trouvé que cette fille était corrompue d'avance ; 7° celui où elle refuse elle-même le mariage. — 97. Du cas où l'auteur du viol a fait vœu de chasteté. — 98. S'il existe des liens de parenté entre lui et la personne violée.

XCI. Il faut distinguer ici les cas où l'auteur du viol n'a pas fait de promesse de mariage, de ceux où il en a fait la promesse. Quand il n'a pas fait de promesse de mariage, et que

1. Cf. lib. III, n. 637 et 638. — 2. *Ibid.*, n. 630, à ces mots : 10. *Si homicida.*

a) Cette double décision nous semble contradictoire, et partir d'un faux principe : personne ne peut donner à un autre sur soi-même le droit de vie et de mort, puisqu'on ne l'a pas soi-même. Nous préférons donc ici l'opinion de Suarez.

(*L'éditeur.*)

la personne a consenti à se laisser violer, il n'est tenu à rien par rapport à elle. D'après Lugo, Sanchez, Suarez et Lessius, il n'est de même tenu à rien envers les parents de la demoiselle, attendu qu'elle est la maîtresse de son propre corps. Mais saint Antonin, Navarre, Salonius, etc., veulent qu'il soit obligé à leur faire réparation d'honneur, soit par quelque marque de déférence, soit en leur demandant pardon, si toutefois ils ne refusent pas de lui pardonner [1] Du reste, Soto, Suarez, Molina, Sanchez, Vasquez, Roncaglia, Lessius, Lugo, les docteurs de Salamanque, etc., avec la généralité des théologiens, s'accordent à dire que l'auteur du viol n'est pas tenu d'indemniser le père du dommage qu'il éprouvera, par suite de la nécessité de donner une dot plus considérable à sa fille pour l'établir. On excepte cependant 1° le cas où l'homme aurait divulgué sa mauvaise action; 2° celui où la fille serait pauvre et l'homme fort riche, comme le disent les docteurs de Salamanque, Bannez, Tapia, etc. (contre Dicastillo et Rebel), parce qu'on présume en ce cas qu'elle n'avait consenti que sous la condition d'une semblable indemnité. On excepte 3° le cas où le juge condamne l'homme à donner une somme d'argent en punition de son délit. Du reste, les lois [2] condamnent l'auteur du viol à épouser ou à doter la personne violée, parce qu'elles présument qu'il y a abus ou violence, toutes les fois que le contraire n'est pas prouvé. Mais, comme le disent avec raison les théologiens de Salamanque, l'homme n'y est pas obligé en conscience, si la femme a réellement consenti de son propre mouvement (V ce qui est dit au chap. II, n° 26) [3]

XCII. Si celui qui a violé une jeune fille a employé la violence, la fraude ou les menaces, alors il est tenu de l'indemniser, elle et ses parents, de tous les torts qu'il leur a causés, soit dans leur honneur, soit dans leurs biens. Cette indemnité consiste à lui fournir une dot, ou à augmenter celle qu'elle a, et quoique, d'après Lugo, Lessius, les docteurs de Salamanque, etc., il ne soit pas tenu de l'épouser, néanmoins le juge peut,

1. Cf. lib. III, n. 641, § 1. — 2. 1 et 2 *de adult.*, et l. I, ff. *de rapt.* — 3. Cf. lib, III, n. 64.

en punition de son délit, l'obliger à contracter mariage (d'après le texte du ch. 1er *de adult.*, et celui de l'Exode, c. XXII, 16) [1] L'auteur du viol est même obligé de droit naturel d'épouser la fille violée, lorsqu'il ne peut pas réparer d'une autre manière le tort qu'il lui a causé, comme le disent avec le commun des théologiens Lessius, Lugo, les docteurs de Salamanque, Bonacina, Dicastillo, etc. [2] D'un autre côté il n'est obligé à rien, 1° si la fille avait déjà été violée auparavant, pourvu toutefois qu'elle n'ait pas été déshonorée par ce second outrage; 2° si, malgré cela, elle a trouvé à se marier tout aussi bien que si elle eût été vierge, parce qu'alors elle n'a éprouvé aucun dommage. C'est l'opinion commune; mais on ajoute cependant, que si plus tard la femme est maltraitée par son mari, une fois qu'il a appris le viol commis sur elle [3], l'auteur de ce viol doit l'indemniser en quelque manière de ce qu'il lui faut en souffrir. Mais à quoi sera-t-il obligé, s'il a obtenu son consentement par des prières ou des cadeaux? Sanchez, Lessius, Lugo, Soto, Vasquez les docteurs de Salamanque, etc., s'accordent à dire qu'il n'est obligé à rien, pourvu qu'il ne l'ait pas aussi menacée, ou qu'il ne lui ait pas donné lieu de craindre de sa part quelque grand mal; et ils disent qu'alors il serait obligé à une réparation, mais non du dommage entier [4]

XCIII. Tout ce que nous venons de dire est pour le cas où il n'y a pas de promesse de mariage; mais quand il y a eu promesse, l'auteur du viol est obligé d'épouser la fille, non-seulement lorsque la promesse a été sincère, mais encore lorsqu'elle a été feinte, comme on doit l'admettre avec saint Thomas [5], suivi généralement par saint Antonin, Sanchez, Lessius, les théologiens de Salamanque, Lacroix, Viva, etc., malgré l'opinion contraire de quelques autres en petit nombre, qui voulaient n'imposer au corrupteur que l'obligation de réparer le dommage. La première raison sur laquelle se fonde

1. Cf. lib. III, n. 641, à ces mots: *Hæc de viro*. — 2. *Ibid.*, n. 649, in fin., au mot *Illi*. — 3. *Ibid.*, n. 642, dub. I. — 4. *Ibid.*, n. 642, dub. 2. — 5. Supplem., q. 46, a. 2, ad 4.

cette opinion, c'est qu'un dommage de cette nature ne peut être convenablement réparé que par le mariage; la deuxième (qui est la plus décisive, et qui nous servira plus tard pour résoudre bien des cas), c'est que, dans les contrats innommés, *do ut des*, et autres semblables, lorsque l'une des parties a mis sa part, l'autre partie, lors même qu'elle n'aurait fait qu une promesse simulée, est obligée, par droit de justice, à mettre aussi la sienne, tout aussi bien que si sa promesse eût été sincère, cette mesure étant nécessaire pour écarter des contrats les fraudes sans nombre qui entraveraient le commerce entre les hommes, au détriment de la société entière [1] Il faut dire la même chose avec Lugo et les docteurs de Salamanque (contre Sanchez), même du cas où, par de feintes promesses de mariage, on aurait abusé d'une veuve jouissant d'une bonne réputation [2] Ce sont là les devoirs qu'impose la conscience ; mais pour ce qui regarde le for extérieur, notons ici en passant l'observation qu'a faite le continuateur de Tournely [3], qu'il serait fort utile, pour prévenir ces désordres trop fréquents, que les évêques et les magistrats déclarassent nulles toutes ces promesses de mariage, même lorsqu'elles auraient été faites par serment, à moins qu'on n'en fournît des preuves incontestables par témoins ou par écrits authentiques.

XCIV L'opinion que nous venons de rapporter au sujet de l'obligation du séducteur qui a fait une promesse simulée, cesse de recevoir son application, 1° si la fille pouvait, par les termes de la promesse ou par toute autre circonstance, reconnaître facilement le mensonge, comme, par exemple (suivant Lugo, saint Antonin, Navarre, Silvius, les docteurs de Salamanque et autres à la suite de saint Thomas) [4], si l'homme était, par son rang ou ses richesses, bien au-dessus de la condition de la fille, parce qu'alors (comme le dit le docteur angélique), on peut raisonnablement supposer que la fille avait feint d'être abusée, ou avait voulu se laisser tromper, mais non qu'elle avait été réellement séduite. Quant à l'apprécia-

1. Cf. lib. III, n. 642, dub. 2. — 2. *Ibid.*, n. 646. in fin. — 3. Tom. III, pag. 484, au mot *Quær*. — 4. Suppl., q. 46, a. 5, ad 4.

tion de cette inégalité de conditions, Lessius donne pour exemple le cas où l'homme serait le fils d'un grand, et où la femme serait fille d'un ouvrier. Mais Sanchez, Navarre et saint Antonin, disent qu'il suffit d'une inégalité moindre que celle-là; par exemple, la différence qu'il y a entre un noble (autre qu'un grand) et la fille d'un laboureur ou d'un artisan, à laquelle il aurait fait des promesses de mariage. Ces auteurs, ainsi que plusieurs autres avec Lessius lui-même, disent la même chose pour le cas où l'homme serait évidemment d'une opulence bien supérieure à ce que pourrait posséder la fille [1]; de plus, Sanchez, Lugo, Lessius, les docteurs de Salamanque, Viva, et autres, disent avec raison que cela doit avoir lieu lors même que la fille aurait été dans une ignorance absolue de cette inégalité, parce que, si, dans ce cas, il y avait obligation de l'épouser, la réparation serait d'une valeur supérieure à celle de l'injure, et comme la réparation doit seulement égaler le dommage, il suffira, dans ce cas, que le séducteur tâche de l'indemniser en lui fournissant une dot [2] Si, au contraire, la fille pouvait avoir connaissance de cette inégalité de conditions, comme nous l'avons dit plus haut, il est plus probable, comme le pensent Lessius, saint Antonin, Lugo, Sanchez, Silvius, etc., contrairement à plusieurs autres, qu'alors l'homme ne sera pas même tenu à l'indemniser du dommage qu'elle peut éprouver, comme l'enseigne expressément saint Thomas à l'endroit précité : « Et même pour ce qui est de la réparation du dommage, l'homme n'y est point obligé, parce qu'on peut présumer raisonnablement que la fille n'a point été trompée, mais qu'elle a feint de l'être [3]

XCV 2° Il faut excepter aussi le cas où il serait à craindre que le mariage n'eût des suites fâcheuses, comme le disent Lugo, Sanchez, Busembaum, Henriquez, etc. [4] 3° Si la femme tient pour quitte celui qui l'a violée de l'obligation de l'épou-

1. Cf. lib. III, n. 643. — 2. *Ibid.*, dub. 2.
3. Et etiam quoad hoc non tenetur, quia præsumi probabiliter potest quod sponsa non fuerit decepta, sed decipi se finxerit. — Cf. lib. III, n. 643, dub. 3. — 4. *Ibid.*, n. 644-648.

ser ; et cette remise qu'elle lui ferait serait encore valable, quand même sa famille en serait déshonorée, comme le disent avec probabilité Lugo, Lessius, Roncaglia et Laymann, attendu que le droit de se marier lui est personnel, et qu'elle est libre par conséquent de s'en désister [1] 4° Si l'homme ne peut contracter un tel mariage sans déshonorer sa famille ; car il n'est point obligé alors de le contracter, quand même sa promesse eût été sincère, cette promesse étant nulle, comme provenant d'une cause illicite, ainsi que le disent d'un commun accord Laymann, Navazre, Sanchez, Roncaglia, Sporer, et en général tous les autres [2] Mais il serait certainement obligé de contracter ce mariage, si, sa promesse ayant été sincère, l'inégalité ne consistait que dans la fortune, comme il sera dit au ch. XVIII, n. 16, à propos des fiançailles. 5° Une promesse semblable n'obligera pas encore, si l'homme s'est borné à faire des attouchements sur cette fille supposée vierge, comme le disent Sanchez, Navarre, Lugo et Lacroix, parce que de simples attouchements ne constituent pas une injure tellement grave, qu'un homme soit obligé pour cela de contracter un mariage qu'il a fait semblant de promettre, ni tellement sérieuse, qu'elle dût ôter à la fille tout soupçon de déception de la part de son corrupteur ; pourvu (et c'est encore une exception à faire) que cette fille ne soit ni noble, ni honnête, ou bien encore que l'homme ne lui ait demandé de lui permettre que ces simples attouchements, en lui faisant cette promesse de mariage, et que la demoiselle ait été déshonorée par la publicité qu'auraient reçue leurs liaisons [3]

XCVI. 6° Une telle promesse n'oblige pas non plus lorsque l'homme a trouvé la fille déjà corrompue, tandis qu'il la croyait vierge, comme le disent avec le commun des théologiens Sanchez, Laymann, les docteurs de Salamanque, Roncaglia, Holzmann, Sporer, etc. Dans ce cas, on doit dire, d'après l'opinion la mieux fondée de Lessius, de Concina et de Roncaglia, que l'homme n'est tenu à rien pour le mauvais commerce

1. Cf. lib. III, n. 644, et lib. VI, n. 961. — 2. N. 644 ad 648. — 3. Cf. lib. III, n. 645.

qu'il a eu avec elle, à moins qu'il n'en ait fait la convention expresse à cet égard, ou que la fille n'ait été déshonorée par là dans l'opinion publique. Mais Elbel dit avec fondement que si c'est elle-même qui a publié son déshonneur, l'homme n'est plus obligé à rien du tout [1] 7° Une semblable promesse n'oblige pas davantage, lorsque la demoiselle, après s'être laissée violer par suite de la promesse de mariage qui lui avait été faussement faite, a refusé de s'unir à son séducteur ; car alors l'homme n'est plus obligé à rien, à moins (suivant l'exception que fait avec beaucoup de raison le cardinal de Lugo) qu'il ne se fût fait passer pour un homme d'une condition supérieure ou égale à la sienne, tandis qu'il était d'une condition inférieure : car, dans ce cas, quoique la demoiselle ait refusé de l'épouser, il est néanmoins tenu de l'indemniser en lui fournissant le surplus de dot qu'il lui faudra pour s'établir. Nous dirons, avec Navarre, Vasquez, Sylvius, et Henriquez (contre Sanchez et Lugo), que l'homme est obligé de fournir la même indemnité, lorsque ce n'est pas la demoiselle, mais ses parents qui s'opposent au mariage ; parce que l'objet principal d'une promesse simulée c'est d'obliger à payer l'indemnité du tort qu'on a causé. Nous disons la même chose avec Lessius, Azor, Bonacina, Lugo, Lacroix (contre Molina, etc.), pour le cas où la demoiselle a été violée sans y avoir consenti, et que celui qui l'a ainsi outragée se refuse ensuite à l'épouser. D'un autre côté, le corrupteur, comme le disent très-bien Lugo, Lessius et autres, n'est pas tenu de l'épouser, puisqu'il ne lui a fait aucune promesse, ni sincère, ni feinte, à moins qu'il n'y ait pas d'autre moyen pour lui de réparer le tort fait à la fille, et qu'il n'y ait pas non plus entre les deux une trop grande inégalité de condition [2]

XCVII. On met en doute 1° si un homme qui, après avoir fait vœu de chasteté, viole une jeune fille, est obligé de l'épouser. Laymann, les théologiens de Salamanque et Concina, nient qu'il y soit obligé ; mais Lugo, Sanchez, Lessius, Vas-

1. Cf. lib. III, n. 646. — 2. N. 638.

quez, Tamburrino, Sporer et Lacroix affirment avec plus de raison qu'il est obligé de le faire ; et je ne sais jusqu'à quel point l'opinion contraire peut paraître fondée, car (comme il a été dit dit au n. 93), afin de maintenir la bonne foi dans les contrats, on a établi que celui qui a fait une promesse simulée est tenu d'exécuter sa part du contrat, comme si sa promesse avait été sincère, une fois que l'autre contractant l'a exécuté en ce qui le concerne lui-même. On objecte que la promesse est nulle par l'effet du vœu prononcé antérieurement ; mais on répond 1° que les dettes à titre onéreux doivent passer avant les dettes à titre gratuit, et les vœux sont de ce dernier genre ; 2° que si le corrupteur ne pouvait pas promettre le mariage, il pouvait au moins promettre de demander à être relevé de son vœu, et que c'est à cela qu'il s'est obligé en promettant le mariage, attendu que celui qui est obligé à une fin est obligé à en prendre les moyens, c'est-à-dire, dans l'espèce, à demander la dispense ; et dans le cas où il ne pourrait pas l'obtenir, il serait obligé au moins à compenser les dommages, comme le disent très-bien Lugo et Sporer [1]

XCVIII. Une seconde question est celle de savoir quelle est l'obligation de celui qui a violé une jeune fille à laquelle il était uni par les liens du sang, en lui faisant des promesses de mariage. Lorsque la promesse a été sincère et qu'elle a été accompagnée de l'engagement pris par le jeune homme de demander la dispense, Lugo, Laymann, Sanchez, les docteurs de Salamanque, etc., s'accordent à dire (et c'est l'opinion commune) que la promesse est valable, et qu'elle oblige d'abord à demander la dispense, et ensuite à contracter le mariage, toutes les fois qu'il s'agit d'une dispense que l'on est dans l'usage d'accorder. Nous dirons la même chose (avec Lugo et Tamburrino) pour le cas où la promesse a été seulement simulée, lorsque la fille n'a pas pu reconnaître le mensonge, parce que le promettant est tenu (comme nous l'avons dit plus haut) de faire tout ce qu'il aurait dû faire si la

1. Cf. lib. III, n. 649.

promesse avait été vraie. Néanmoins, si par une erreur excusable il n'avait pas connu l'empêchement qui résulte de la parenté, et que, pour obtenir une dispense, il lui en coûtât de grandes dépenses ou de graves inconvénients, il ne serait pas tenu à une obligation si onéreuse ; mais il serait toujours tenu de réparer le tort, comme tout autre individu qui se serait rendu coupable de viol [1]

§ VII.

A quoi sont obligés, en fait de restitution, ceux qui se sont rendus coupables d'adultère.

99. A quoi est obligée la femme adultère? Est-elle obligée de révéler son crime à l'enfant adultérin? — 100. Le fils est-il obligé de l'en croire? — 101. Quelle est l'obligation de l'homme adultère, lors même qu'il n'a pas engagé la mère à faire passer les enfants adultérins sous le nom du mari. — 102. A quoi est-il obligé dans le doute si l'enfant est provenu du mari, ou de quelques autres hommes coupables comme lui d'adultère? — 103. Si l'on envoie les enfants adultérins à l'hôpital?

XCIX. Il faut distinguer l'obligation de l'homme adultère de celle de la femme adultère. La femme adultère, lorsqu'elle ne peut pas réparer le tort qu'elle a causé à son mari et à ses enfants légitimes, par la naissance des enfants adultérins qui sont le fruit de son crime, est au moins tenue de les indemniser, soit avec les biens qu'elle possède, soit en abandonnant ceux qu'elle pourrait réclamer, soit au moyen de son industrie, soit en engageant son fils à prendre l'état religieux, s'il en a la vocation [2]. On met en doute si elle est tenue de faire l'aveu de son crime : nous pensons qu'elle n'y est pas obligée lorsqu'elle a des raisons de craindre que cet aveu ne lui cause la mort ou l'infamie, et que le danger dont elle est menacée l'emporte de beaucoup sur le tort qu'éprouvent son mari et ses enfants légitimes. Mais lorsque le dommage qui pourra lui en revenir devra ne pas excéder, ou n'excéder que de peu le tort causé par elle à son mari et à ses enfants légitimes, elle ne pourra pas alors leur

1. Cf. lib III, n. 650. — 2. *Ibid.*, n. 655.

tenir caché le crime qu'elle a commis : tel est le sentiment commun, que soutiennent, contre quelques autres d'un avis contraire, Lugo, Soto, Lessius, Molina, Tolet, Lacroix, Roncaglia, Diana, Tamburrino. De là il suit que la femme adultère doit déclarer son crime, 1° lorsqu'elle est déjà déshonorée dans l'esprit du public, ou bien (comme le disent Lessius et Lugo) si elle est d'une condition si vile, que sa réputation ne soit pas d'une plus grande valeur que le tort causé par elle à autrui; 2° si l'on avait à craindre pour résultat de son secret gardé un dommage public, par exemple, si l'enfant adultérin était de mauvaises mœurs, et qu'il dût hériter d'une principauté; 3° si elle peut en faire l'aveu à son mari sans grand inconvénient. Mais sur cela, Lugo et Sporer observent avec raison qu'il sera difficile d'imposer une telle obligation à la femme, parce qu'il est presque impossible que par un tel aveu elle ne s'expose pas à de fort mauvais traitements de la part de son mari, comme on peut le recueillir du chap. VII, *De Pœnit.*, où nous lisons : « On ne doit pas refuser la pénitence à une femme qui a eu quelque enfant d'un commerce adultérin, quoique la crainte l'empêche d'en faire l'aveu à son mari [1] » Mais d'un autre côté, Lugo, Lessius, Roncaglia, Sporer, Lacroix, Tamburrino, etc., s'accordent à dire avec le commun des théologiens que la mère doit déclarer son crime à son fils adultérin, si elle a l'espoir d'obtenir de lui qu'il abandonne sa part des biens du mari. On a beau dire que la perte de l'honneur l'emporte sur la perte des biens; car, d'un côté, il n'est pas certain que l'aveu du crime fait devant une ou deux personnes de probité doive causer un grand déshonneur, et même le contraire n'est pas improbable, comme nous le dirons au chap. XI, n. 11; et d'un autre côté, la mère est sans contredit obligée à réparer le tort qu'elle a causé; et par conséquent toutes les fois qu'elle n'est pas certaine que le mal auquel elle s'expose soit beaucoup plus considérable que le tort causé aux autres enfants, elle doit chercher à les dédommager [2]

1. Mulieri quæ de adulterio partum suscepit, quamvis id viro suo timeat confiteri, non est pœnitentia deneganda. — 2. Cf. lib. III, n. 653.

C. Mais ce qui fait la difficulté, c'est que le fils n'est pas obligé d'en croire sa mère, comme l'enseignent communément Azor, Filliucius, Lugo, Lessius, Laymann, Roncaglia, les théologiens de Salamanque, Holzmann, etc., parce que personne n'est obligé d'ajouter foi au témoignage d'une seule personne, quelque digne de foi qu elle puisse être d'ailleurs, comme cela résulte du chap. *Relatum de testim.*, et du chap. *Licet, De testib.*, où il est dit : « Jamais cause n'est décidée par un seul témoignage, quelque légitime qu'il soit [1] » Ce principe est nécessaire pour le bien public; il sert à éviter les fraudes, qui sans cela pourraient facilement se commettre. C'est pourquoi Elbel et autres disent qu'il ne peut arriver que rarement que la mère soit obligée de s'accuser auprès de son fils, parce que rarement il arrivera que le fils soit obligé de l'en croire. Mais si l'illégitimité du fils était établie par des indices si évidents qu'ils dussent entraîner sa condamnation devant un tribunal, par exemple, si la mère prouvait clairement l'absence ou l'impuissance de son mari à l'époque de la conception, alors le fils devrait ajouter foi aux paroles de sa mère, et celle-ci devrait déclarer son crime à son fils [2]

CI. Voilà pour ce qui regarde la femme adultère; quant à l'homme adultère, il est tenu de restituer aux enfants légitimes l'hérédité détournée au profit de sa progéniture, ainsi que les aliments qui lui auront été donnés à partir de l'âge de trois ans, parce que jusqu'à cet âge la mère doit allaiter l'enfant, si elle le peut; mais si elle ne le peut pas, c'est l'homme adultère qui devra pourvoir à sa subsistance [3] Quelques auteurs disent que si l'adultère n'a pas engagé la mère à faire passer les enfants adultérins pour enfants légitimes, et qu'à cet égard il se soit tenu négativement [4], alors il n'est pas tenu à leur fournir des aliments, ou du moins à restituer l'hérédité; mais nous préférons l'opinion commune, adoptée aussi par Lessius, Molina, Cajetan, Concina, les docteurs de Salamanque, La-

1. Nulla est causa quæ unius testimonio, quamvis legitimo, terminetur.
2. Cit. n. 653, in fin., et 654. — 3. Cf. lib. III, n. 655. — 4. Negative se habuerit.

croix, etc., qui disent qu'il est obligé à l'un et à l'autre, parce que c'est lui qui,en mettant la mère dans la nécessité morale de suborner les enfants adultérins, a été la cause morale et prochaine de tous les dommages qu'on vient de dire [1]

CII. On demande 1° quelle est l'obligation de l'adultère, lorsqu'il est incertain si les enfants sont à lui ou au mari. Laymann prétend que son obligation doit être proportionnée au degré du doute. Mais généralement Soto, Navarre, Lugo, Lessius, Sanchez, Castropalao, Tournely, etc., enseignent qu'il n'est obligé à rien, tant qu'il n'est pas certain que les enfants lui appartiennent; puisque, en ce cas de doute, la présomption est pour la légitimité des enfants: et cela étant, l'adultère n'a rien à indemniser [2] Il en est de même, comme le disent très-bien Soto, Sanchez, les théologiens de Salamanque, Trullench, etc., pour le cas où l'on ne sait auquel entre deux adultères appartient la paternité d'enfants adultérins, et toujours pour la même raison, parce qu'on ne peut pas imposer une charge certaine en vertu d'une obligation douteuse On doit seulement excepter, avec Elbel et autres, le cas où le dernier coupable aurait vu que son crime allait être cause d'une incertitude de ce genre ; car alors on ne pourrait plus exiger du premier coupable l'indemnité en question: c'est pourquoi le second reste, dans ce cas, obligé de payer la totalité du dommage [3], conformément à ce qui a été dit, n. 50.

CIII. On demande 2° si les adultères qui, étant dans l'opulence, ont mis leurs enfants à l'hôpital, sont tenus de payer les dépenses qui y auront été faites pour eux. Sporer, Elbel, les théologiens de Salamanque, etc., pensent qu'il doit en être ainsi, parce que, disent-ils, ces établissements sont institués exclusivement dans l'intérêt des pauvres. Mais le contraire est plus probable, et Henriquez, Dicastillo, Rodriguez et Renzi soutiennent cet autre sentiment, dont les partisans eux-mêmes de la première opinion reconnaissent la probabilité. La raison en est que les hôpitaux ne sont pas seulement établis pour

1. Cf. lib. III, n. 656. — 2. *Ibid.*, n. 657. — 3. N. 658.

secourir les pères réduits à l'indigence, mais encore, et peut-être plus spécialement, pour venir au secours des enfants illégitimes, qui courraient souvent le risque de leur mort temporelle et éternelle tout à la fois, si leurs parents étaient obligés de les alimenter à leurs propres frais [1]

§ VIII.

Du temps et de la manière de faire la restitution.

104. De l'obligation de restituer sans délai, et de réparer le dommage, etc. — 105. Le pénitent ne doit obtenir son absolution qu'après avoir restitué. — 106. On peut restituer par l'intermédiaire d'autrui; mais si celui qu'on en a chargé ne restitue pas, etc.? Que dire, si le confesseur a employé l'argent à faire dire des messes, quoique le maître fût connu, etc.?

CIV Quant au temps où il convient de restituer, le voleur doit, autant qu'il le peut, le faire sur-le-champ. S'il ne le fait pas, il pèche grièvement, et autant de fois (suivant Bonacina et plusieurs autres) qu'il se présente d'occasions pour lui de faire cette restitution; mais, d'après plusieurs autres, tels que Lugo, Navarre, les théologiens de Salamanque, etc., c'est un seul péché continuel qu'il commet en cela. (Voyez ce qui a été dit au chap. III, n. 35). On ne serait pas en état de recevoir l'absolution, si l'on voulait ne restituer qu'au moment de sa mort, tandis qu'on pourrait le faire pendant sa vie, ou si l'on ne restituait qu'une partie, tandis qu'on pourrait restituer la totalité. Du reste, le débiteur peut quelquefois différer le moment de la restitution, lorsqu'il a pour se conduire ainsi de justes motifs, comme, par exemple, celui d'éviter le scandale, ou son propre déshonneur, ou autres semblables que nous examinerons au paragraphe suivant. Mais il faut remarquer, pour nous en tenir à l'opinion la plus commune, qu'ont professée Lugo, Lessius, Molina, Tamburrino, etc., (quoi qu'en disent quelques autres), que lorsque la dette provient d'un délit, quand même le voleur aurait un juste motif pour différer la restitution, il est toujours tenu de réparer tout le dommage qu'en éprouve le créancier, car c'est son délit qui est la

1. Cf. lib. III, n. 659.

première cause de ce dommage [1] Il en serait autrement si la dette provenait d'un contrat [2]

CV En outre, la restitution peut être différée lorsque c'est pour très-peu de temps (c'est-à-dire une vingtaine de jours, c'est le terme indiqué approximativement par Castropalao), et que le créancier ne doit pas souffrir de ce retard; du reste, lorsque le pénitent peut restituer sur-le-champ, nous pensons avec le père Concina, que régulièrement parlant, le confesseur ne doit lui donner l'absolution qu'après qu'il a eu restitué, ainsi que nous l'expliquerons au chapitre dernier, 1er point, en traitant de ceux qui sont dans une occasion prochaine. Cette règle est fondée sur ce que la restitution étant en elle-même une chose très-difficile à exécuter, si le pénitent obtenait l'absolution avant de l'avoir faite, l'expérience prouve qu'il serait dans un grand danger de ne pas remplir cette obligation. Par conséquent, saint Thomas de Villeneuve a eu raison de dire : « Qu'il commence par restituer, et qu'alors il retourne à son confesseur pour se faire absoudre [3] » Nous avons dit *régulièrement*, parce que si la restitution ne peut pas se faire tout de suite, et que le confesseur reconnaisse dans le pénitent la résolution sincère de restituer, il peut l'absoudre dès la première fois, et même probablement (comme le disent Lugo et les professeurs de Salamanque) aussi une seconde et une troisième fois, si les circonstances sont telles que le confesseur doive permettre un tel retard [4] Pour le cas où l'avertissement à donner au pénitent de restituer ne servirait de rien, voyez ce qu'on dira à ce sujet au chap. XVI, n. 108, en traitant du sacrement de pénitence.

CVI. Pour ce qui concerne ensuite la manière de faire la restitution, celui qui ne pourrait la faire lui-même de sa propre main sans s'exposer à l'infamie, doit au moins la faire en secret par l'intermédiaire de son confesseur ou de quelque autre personne fidèle. Mais ici on met en doute si lorsque le

1. Cf. lib. III, n. 679-682. — 2. *Ibid.*, n. 680. — 3. Prius restituat, et tunc ad confessarium redeat ut absolvatur, n. 679 et 682. — 4. Cf. lib. III, n. 682, à ces mots : *Quid si*.

confesseur a retenu l'argent que lui avait confié la personne obligée à la restitution, celle-ci est tenue de payer une seconde fois. Soto, Castropalao, etc., nient qu'elle l'y soit, et donnent pour raison que le débiteur n'étant pas tenu de restituer ouvertement, le créancier doit se contenter de la restitution qu'il est censé lui avoir faite par l'intermédiaire d'une autre personne. Mais nous affirmons sans réserve le contraire, avec Lugo (qui appelle peu probable la première opinion), Lessius, Navarre, Silvius, Sporer, l'école de Salamanque, Lacroix, etc., 1° parce que, bien que le voleur ne soit pas obligé de révéler son délit, il est pourtant toujours tenu d'indemniser le maître de la chose volée ; 2° parce que le voleur est tenu de tous les dommages fortuits qui peuvent survenir au maître à l'occasion du vol, et qu'il n'est pas présumable qu'un créancier se tienne pour satisfait, tant qu'il n'a pas recouvré la chose qui lui a été enlevée. Si ensuite, quoique le maître fût certain, le confesseur avait commis l'imprudence de faire dire des messes avec l'argent qui devait servir à la restitution, cela ne suffirait-il pas pour acquitter le voleur ? D'après Tamburrino, si la première opinion, c'est-à-dire celle de Soto, etc., est probable dans le premier cas, elle le sera de même dans celui-ci ; et par conséquent le débiteur ne sera pas tenu de fournir une nouvelle somme pour la restitution. Mais je ne puis pas encore acquiescer à cet avis, parce que le créancier veut toujours qu'on lui rende ce qui lui est dû, et il veut en disposer à son gré, et non au gré d'un autre. Nous avons dit plus haut, n. 63, que le voleur est tenu de faire parvenir, à ses propres frais, à celui qu'il a volé, ce qu'il a à lui restituer.

§ IX.

De l'ordre à observer entre les personnes auxquelles on doit faire la restitution, avant de la faire aux autres.

107. Si la chose existe entre les mains du voleur, il doit la remettre à son maître. Mais si elle est vendue, etc. — 108. La préférence donnée aux créanciers à titre onéreux. — 109. Si tous les créanciers sont à titre onéreux, etc.

— 110. Si la créance provient d'un délit ou d'un contrat, etc. — 111. Si l'on doit acquitter les créances certaines avant les incertaines. — 112. Si les créanciers qui ont les premiers hypothéqué le bien doivent être satisfaits les premiers, et les créanciers personnels avant les autres? — 113. Si le débiteur peut choisir entre ses créanciers pour payer les premiers ceux qu'il préfère. — 114. Si le créancier exige, etc. — 115. Si le domestique reçoit son salaire d'un maître qui n'a pas payé ses dettes.

CVII. Quand le débiteur peut payer tous ses créanciers, il n'est point obligé d'observer entre eux un ordre quelconque ; mais quand il ne peut les payer tous, il doit se conformer, pour l'ordre des paiements, aux règles suivantes. 1° Si la chose existe, elle doit, sans aucun doute, être rendue à son maître, ou, si elle n'existe plus, le prix doit en être donné aux pauvres, comme le dit Busembaum. Il en est de même pour la restitution d'une chose achetée dont le prix n'a pas encore été payé, parce qu'alors la propriété de cette chose reste encore au vendeur, comme cela résulte du § *Venditæ, Inst. de rer. div.* Il en serait autrement si le vendeur avait reçu, en place du prix, un gage ou une assurance, parce qu'alors la propriété aurait été transférée à l'acheteur, et que le vendeur serait dès ce moment garanti du prix auquel il a droit. Nous dirons la même chose avec Lugo, Molina, Laymann, Castropalao, Vasquez, Azor, etc., (contre Ronc. et l'école de Salamanque) pour le cas où le créancier aurait reçu un billet de l'acheteur pour le paiement du prix ; parce qu'alors la propriété de la chose est également passée sur la tête de l'acheteur, comme nous le dirons au n. 167 Par conséquent, il ne restera alors au vendeur qu'une action personnelle contre l'acheteur [1] Cependant si c'est de l'argent volé qui ait été mêlé avec d'autre argent appartenant au voleur, Castropalao, Roncaglia et Lacroix disent avec raison que cet argent doit être restitué à son maître, puisque, en ce cas, le monceau d'argent tout entier reste spécialement affecté à sa créance.

CVIII. 2° Les dettes à titre onéreux doivent être payées avant les dettes à titre gratuit, parce que la promesse qui

1. Cf. lib. III, n. 684 et 685.

constitue ces dernières renferme toujours cette condition tacite : « après les dettes payées [1], » comme le disent d'un commun accord Lugo, Silvius, Molina, Navarre, Lessius, etc., conséquemment à la loi *Inter*, § 15, ff. *de re jud.* [2]

CIX. 3° Si toutes les dettes sont à titre onéreux, 1° on doit payer les dettes auxquelles les biens du débiteur sont affectés par une hypothèque spéciale ; 2° les dettes qui emportent une hypothèque tacitè, et parmi celles-ci la préférence doit être accordée à la dot de l'épouse ; 3° les dépôts qui ont été perdus étant entre les mains du débiteur ; 4° les dettes envers des personnes privilégiées, telles que les pupilles, les établissements pieux, etc. ; 5° les autres dettes personnelles. Mais tous les créanciers, lors même qu'ils auraient hypothèque spéciale, ne doivent venir qu'après celui qui a fourni l'argent pour acheter la chose, ou pour cultiver et garder la propriété, ou couper les moissons, ainsi qu'il est dit dans la l. 3, ff. *Qui potiores*, etc. [3]

CX. On demande à résoudre les doutes suivants. 1° Quelles sont les dettes qui doivent être le plus tôt payées, de celles qui proviennent d'un délit, ou de celles qui proviennent d'un contrat? Là-dessus il y a trois opinions différentes : la première accorde la préférence aux dettes qui résultent d'un délits : c'est celle qu'ont adoptée Medina, Rebel, etc., avec sain Thomas [4], parce que, disent-ils, il y a plus d'injustice à garder des choses volées qu'à ne pas satisfaire à un engagement pris par contrat. La deuxième opinion accorde la préférence aux dettes qui proviennent d'un contrat, non pas à titre gratuit, mais à titre onéreux. C'est celle de Cajetan, de Navarre, etc., parce qu'autrement, disent-ils, on restituerait à la personne volée des choses qui appartiennent à une autre personne; mais Lugo ne trouve pas cette raison bien fondée. La troisième opinion, la plus répandue des trois, et la mieux fondée à mon avis, est celle qu'ont soutenue Lugo, Lessius, Castropalao, Bonacina, Laymann, et qui consiste à dire que toutes ces

1. Deducto ære alieno. — 2. Cf. lib. III, n. 689. — 3. *Ibid.*, n. 690. — 4. *Opusc.*, c. LXXI, a. 17.

dettes doivent être payées proportionnellement et sans distinction, à moins que les choses n'existent en nature telles qu'elles ont été fournies par le créancier, ou qu'elles ne soient affectées d'une hypothèque ; car aucun texte de loi n'autorise cette différence que l'on voudrait établir entre les créances résultant d'un contrat et celles résultant d'un délit, en donnant la préférence aux unes sur les autres [1]

CXI. 2° Les dettes certaines, c'est-à-dire dont les créanciers sont connus, doivent-elles passer avant les dettes incertaines? Lessius, Bonacina, Busembaum, la Théologie de Salamanque, etc., l'affirment, et leur opinion est probable, parce que les dettes certaines doivent être payées, en vertu de la loi naturelle, aux créanciers eux-mêmes, tandis que la loi positive prescrit de payer les dettes incertaines aux pauvres. Toutefois une autre opinion qu'ont adoptée Molina, Bonacina, Tapia, Rebel, etc., est suffisamment probable, et Lugo l'appelle même *probabilissime*. Cette opinion veut que la restitution se fasse *au prorata* entre les diverses créances, attendu qu'il est fort probable, comme le disent d'ailleurs Cajetan, Covarruvias, Araga, etc., que la restitution à faire aux pauvres est également exigée par la loi naturelle, puisqu'on présume que telle est la volonté des créanciers inconnus, que cette restitution ne pouvant se faire à eux-mêmes, on la fasse du moins aux pauvres pour le profit de leurs âmes [2]

CXII. 3° Doit-on toujours accorder la préférence aux créanciers antérieurs? S'il s'agit de créanciers hypothécaires qui aient une hypothèque expresse, il est certain que parmi eux, ceux qui sont antérieurs doivent obtenir la préférence. Lugo, Vasquez, Molina, et la plupart des autres disent la même chose des créanciers qui n'ont qu'une hypothèque tacite, et ils les préfèrent, à cause de leur antériorité, même à ceux qui sont munis d'une hypothèque expresse. Quant aux créanciers personnels, on ne conteste pas la probabilité de l'opinion qu'ont enseignée Castropalao, Lessius, Holzmann, etc., et qui con-

1. Cf. lib. III, n. 688. — 2. *Ibid.*, n. 690.

siste à dire que les créanciers personnels doivent tous être payés proportionnellement suivant la quotité de leurs créances, attendu que tous ont également action, non sur les biens, mais sur la personne même du débiteur. Mais l'opinion qu'ont adoptée de préférence Lugo, saint Antonin, Suarez, Navarre, Bonacina, Concina, Lacroix, Tolet, et les docteurs de Salamanque, qui citent saint Thomas et autres à leur appui, est plus communément admise et en même temps plus probable : elle consiste à donner la préférence à l'antériorité parmi les créanciers personnels comme parmi les créanciers réels ; parce que, quoique ce soit spécialement pour les créances hypothécaires que le droit civil a établi la règle d'accorder la priorité juridique à celui qui a en sa faveur la priorité du temps [1], néanmoins la loi canonique applique cette règle à toute espèce de créances [2]; et cette règle a son fondement dans la loi naturelle : car, quoiqu'il n'y ait que la personne du débiteur qui soit engagée directement envers le créancier personnel, les biens du premier ne laissent pas d'être également engagés, quoique d'une manière indirecte envers le second [3]

CXIII. 4° Parmi les créanciers personnels peut-on accorder la préférence au plus pauvre? Il est probable qu'on le peut, d'après Molina, Sa, Lessius, Laymann, Médina, etc., à la suite de saint Thomas [4], par la raison que ce serait le pauvre qui souffrirait le plus de n'être pas satisfait : il est plus probable cependant qu'on doit admettre le contraire avec Lugo, Castropalao, Azor, Vasquez, Lessius, etc., parce qu'une telle préférence ne se trouve indiquée dans aucune loi. Lessius et les théologiens de Salamanque admettent toutefois une exception pour le cas où le créancier pauvre se trouverait dans un grand besoin; mais je pense que cela ne doit s'entendre que du cas où les autres créanciers seraient dans l'obligation de venir au secours de ce pauvre, c'est-à-dire dans l'obligation formelle de lui faire l'aumône [5]

CXIV 5° Le créancier qui a obtenu le paiement intégral de

1. Qui prior est in tempore, prior est in jure. — 2. *Reg.* 45, *juris*, in 6. — 3. Cf. lib. III, n. 691. — 4. *Opusc.* LXXV, c. 18. — 5. Cf. lib. III, n. 691.

sa créance est-il tenu d'en faire part aux autres créanciers personnels? Le cardinal de Lugo répond là-dessus négativement, pour le cas où ce créancier n'est pas antérieur aux autres, et cependant se serait fait payer par des moyens extrajudiciaires. Mais l'opinion contraire est le plus généralement admise, et c'est celle qu'ont professée Lessius, Navarre, Cabassut, les théologiens de Salamanque, etc. Elle est fondée sur la considération que les lois favorisent les créanciers les plus diligents à se faire rembourser, sans faire la distinction proposée par le cardinal entre les moyens judiciaires et ceux qui ne le sont pas, comme on peut le voir par la loi *Pupillus*, *ff quæ in fraud.*, et la loi *Si non*, 651, *ff de bon. auct. jur.*, etc. C'est pourquoi Busembaum, Silvius, Navarre et Bonacina, disent que lorsque l'un des débiteurs personnels dont les titres sont égaux, demande le paiement de sa créance, le débiteur doit le satisfaire [1]; mais si au contraire aucun de ces débiteurs personnels ne demande à être payé, le débiteur ne peut pas à son choix (lorsqu'il n'a pas les moyens de les payer tous) payer à un seul la totalité de sa créance. Dans ce cas, nous dirons avec Castropalao, Tournely, Concina, l'école de Salamanque, Bonacina, Azor, etc. (contre Lessius, et quelques autres), que le créancier ne peut pas retenir la totalité de la somme qui lui a été payée. En vain opposerait-on que ladite loi *Pupillus* ne prononce pas la révocation du paiement qui a été fait, parce que les lois veulent seulement récompenser la diligence du créancier qui s'est fait payer, mais non lui donner le droit de garder ce que le débiteur lui a donné injustement, et il ne lui servira de rien de l'avoir reçu de bonne foi [2]

CXV 6° Le domestique, autre que celui qui est précisément nécessaire à son maître, peut-il se faire payer par celui-ci qui va se trouver obéré de dettes? On répond que s'il a déjà reçu son salaire de bonne foi, il peut le garder; mais si, en le recevant, il voyait que ce paiement allait, sans nécessité, mettre le débiteur dans l'impuissance de satisfaire ses créanciers, nous

1. Cf. lib. III, n. 692. — 2. *Ibid.*, n. 693.

dirons avec Navarre, Angelo, etc., qu'il doit faire l'abandon de cette somme, et qu'il ne peut continuer de l'exiger, puisque autrement il deviendrait la cause du dommage qu'éprouveraient les créanciers, comme on l'a fait voir dans un cas semblable, n. 75 (*a*) [1] Au contraire, l'épouse et les enfants peuvent recevoir des aliments de leur père, quoiqu'il soit obéré de dettes, suivant Sanchez, Laymann et Lacroix (pourvu qu'ils n'aient pas d'autre moyen d'existence); car le père, même dans cette position, est obligé par devoir de justice d'alimenter sa femme et ses enfants. Et même, pour ce qui est de la femme, Molina, Navarre, Vasquez et Laymann disent que, lors même qu'elle aurait d'autres moyens de vivre, elle peut recevoir des aliments de la part de son mari usurier, et réduit à l'impuissance de restituer ses profits illicites, parce que le mari n'est pas moins obligé de nourrir sa femme que de payer ses dettes. Laymann ajoute que les ouvriers qui ont fait des ouvrages nécessaires pour les besoins du débiteur, doivent être payés avant même les créanciers hypothécaires [2]

§ X.

Quelles sont les causes qui excusent de l'obligation de restituer.

116. Les causes provenant du chef du créancier, sont 1° si l'on a restitué entre les mains de celui à qui le créancier doit lui-même; 2° si l'on peut présumer que le créancier consente; 3° si l'on prévoit qu'il ferait un mauvais usage de la chose. — 117. Du chef du débiteur, 1° s'il n'y a pas faute de sa part; 2° s'il obtient composition; 3° si le dommage qui en résulterait pour lui devait être beaucoup plus grand; 4° s'il y a danger pour le salut de son âme; 5° ou pour sa vie, ou pour son honneur; 6° s'il fait faillite. — 118. La nécessité sert d'excuse. — 119-120. Que décider si le créancier se trouve également dans le besoin? — 121. Si le débiteur, ayant oublié la dette, fait un cadeau à son créancier?

CXVI. Parmi les causes qui excusent de faire restitution, les unes proviennent du chef du créancier, les autres du chef

1. Cf. lib. III, n. 694. — 2. *Ibid.*, n. 695.

a) Il y a ici erreur de chiffres, ou du moins inexactitude de citations qu'il ne nous est pas donné de corriger.

(*L'éditeur.*)

du débiteur. Du chef du créancier, ce sont les suivantes : 1° Si vous payez au créancier même de votre créancier, parce qu'alors celui-ci, se trouvant libéré de sa dette envers son créancier à lui-même, obtient ainsi une juste compensation ; 2° si vous pouvez présumer raisonnablement, que le maître de la chose consent à ce que vous la preniez, ou que vous la gardiez après l'avoir prise, comme l'admettent généralement Sylvius, Navarre, Lugo, Lessius, Sanchez, Sa, Sair, Holzmann, Lacroix, etc. [1] Et c'est aussi ce qu'enseigne expressément saint Antonin dans le passage suivant : « Nous disons *malgré le maître de la chose*, parce que si le débitenr croit que le maître consent, et qu'il ait une juste raison de le croire, il n'est point obligé de restituer [2] » On l'infère également de la loi 46, § 7, ff. *de furtis*, où il est dit : « On dit avec raison que celui qui a pu avoir l'agrément du maître pour prendre telle chose qui lui appartient n'est pas un vol, car quel vol a-t-il commis en pensant que le maître y aurait consenti [3] ? » La raison en est que tout ce qu'il y a de coupable dans le vol, c'est d'aller contre la volonté du maître en lui dérobant une chose qui lui appartient; d'où il résulte qu'il n'y aura plus vol dès l'instant qu'on pourra supposer le consentement du maître. Ce principe est confirmé par saint Thomas [4], qui permet de donner à un religieux, lorsque celui-ci espère obtenir de son supérieur la ratification de la donation, c'est-à-dire s'il espère obtenir la permission d'accepter, pour peu qu'il la lui demande. 3° Le débiteur n'est pas obligé à la restitution, si le maître de la chose devait en abuser et en prendre occasion de pécher lorsqu'elle lui serait rendue, comme le disent Lessius, Lugo, Soto, Molina, Lacroix, etc., contrairement à d'autres; et saint Thomas l'enseigne expressément en ces termes : « Quand on voit que la chose qu'on aurait à restituer

1. Cf. lib. III, n. 700, à ces mots : *Quær. hic.*

2. Invito domino dicitur, quia si credit dominum permissurum, et subest juxta causa credendi, restituere non tenetur (2. p., tit. I, c. XV, in princip.).

3. Recte dictum est, qui putavit domini voluntate rem attingere, non esse furem ; quid enim dolo fecit, qui putat dominum consensurum fuisse?

4. In 4, d. 15, q. 2, a. 5, q. 4.

deviendrait grandement nuisible à celui à qui elle serait restituée ou à quelque autre, on ne doit pas lui en faire la restitution, qui a pour objet au contraire de servir les intérêts de celui auquel on l'a faite [1] » Et même, quand le débiteur voit que le maître doit abuser de la chose qu'il lui doit,pour nuire à un tiers, il est obligé de la lui refuser toutes les fois qu'il le peut sans se causer à lui-même un dommage plus grand ou tout au moins égal, comme il a été dit au n. 50, où l'on a fait voir qu'il n'est pas permis, pour éviter la perte de sa réputation ou de son bien, de rendre une épée à celui à qui elle appartient, s'il veut s'en servir pour tuer son ennemi, puisque, en le faisant, on pècherait, non-seulement contre la charité, mais encore contre la justice, comme l'enseignent Laymann, Soto, Lessius, Castropalao, Concina, et les docteurs de Salamanque, avec le commun des théologiens, parce que le prochain a droit à ce que personne ne vienne en aide à un autre pour lui causer du dommage [2]

CXVII. Ensuite, pour ce qui est des causes d'excuse que le débiteur peut trouver en lui-même, il se trouve excusé, 1° si la faute qu'il peut avoir commise en causant le dommage n'a pas été mortelle, comme il a été dit au n. 39. 2° Si, la restitution devant se faire aux pauvres à cause de l'incertitude des créances, le débiteur obtient du pape une composition, comme il a été dit au n. 68; ou encore si le débiteur est dans la misère, et qu'il s'applique la restitution à lui-même [3] 3° S'il ne peut restituer sans avoir à craindre pour lui-même un dommage beaucoup plus grand et plus que le double, car alors il peut très-bien différer la restitution, pourvu, toutefois, que ce retard ne cause pas un semblable dommage au créancier, comme il a été dit au n. 65: la seule perte d'un gain à faire ne serait pas une raison suffisante pour autoriser le débiteur à différer la restitution, comme le disent très-bien les docteurs

1. Quando res restituenda apparet esse graviter nociva ei cui restitutio facienda est, vel alteri, non ei debet tunc restitui, quia restitutio ordinatur ad utilitatem ejus cui restituitur (2-2, q. 62, a. 5).

2. Cf. lib. III, n. 697, à ce mot *Teneris*. — 3. *Ibid.*, n. 696.

de Salamanque. Beya admet cependant ici une exception pour le cas où le retard ne devra causer aucun préjudice au créancier [1] 4° Si le débiteur ne pouvait restituer sans s'exposer à un grand danger pour le salut de son âme ou pour les siens; par exemple, s'il était à craindre que sa femme ou ses filles ne se livrassent au vol ou à la prostitution; ainsi pensent Lessius, Molina, Bonacina, Filliucius, etc. [2]. 5° S'il ne peut restituer sans mettre sa vie ou son honneur en danger, pourvu que la perte de son honneur représente une valeur supérieure à celle du dommage qu'éprouvera le créancier, comme il a été dit à la fin du n. 99. 6° S'il fait cession de ses biens, parce que les lois permettent au débiteur qui est dans l'impuissance de payer tous ses créanciers, de garder ce qui lui en est nécessaire pour s'entretenir suivant sa condition, en cédant ses autres biens à ses créanciers, et de se trouver libéré par ce moyen, des dettes qu'il n'a pas pu payer, à moins qu'il ne vienne à rétablir sa fortune (L. *Cum et filiis*, c. *Qui bon.* etc.); bien que Laymann dise que, même en restant dans cette pauvreté, il est obligé de travailler et de gagner ce qu'il pourra, afin d'arriver à payer toutes ses dettes. Remarquez cependant que cette cession ne peut avoir lieu pour les dettes qui sont la suite d'un délit, quoique Lessius, Navarre et Salonius permettent même au voleur de faire cession de ses biens en ne gardant que ce qui lui est nécessaire pour vivre [3].

CXVIII. 7° La pauvreté est aussi une excuse, lorsque la restitution mettrait le débiteur dans l'impossibilité de vivre convenablement selon sa condition, comme le disent Azor, Lugo, Soto, saint Antonin, Navarre, Laymann, les docteurs de Salamanque, Lacroix, et la plupart des autres [4], pourvu toutefois que le débiteur ait acquis cette condition par des moyens licites; car, s'il l'avait acquise par le vol ou par la fraude, il serait obligé à la restitution, encore que cette restitution dût le faire déchoir de son état, comme l'enseignent la

1. Cf. lib. III, n. 697, au mot *Teneris*. — 2. *Ibid.*, n. 698, ad 9. — 3. *Ibid.*, n. 699. — 4. *Ibid.*, n. 702.

plupart des docteurs; et de plus, comme le disent Castropalao, Navarre, Sylvestre, Laymann, Lacroix, etc., pourvu que le débiteur ne se soit pas mis lui-même par sa faute dans cet état de nécessité, soit par le jeu, soit par la débauche: mais malgré cela, toutes les fois que le débiteur devra perdre une condition justement acquise, il me paraît dur, ainsi qu'à plusieurs autres docteurs, de l'obliger à la restitution intégrale. Du reste, saint Antonin, Sporer, Elbel, etc., font remarquer avec raison que dans un pareil cas le débiteur est toujours tenu de payer ce qu'il peut [1]

CXIX. Mais la plus grande difficulté est de savoir si la pauvreté peut exempter de l'obligation de restituer, lorsque le créancier est également pauvre. Ici il faut distinguer la nécessité extrême de la nécessité grave. Si, en restituant, le débiteur devait se mettre, lui ou les siens (c'est-à-dire ses enfants, ses parents et son épouse), dans une nécessité extrême, il serait suffisamment excusé, parce qu'alors il se servirait de ce qu'il aurait dû restituer, comme s'il se trouvait déjà dans le cas d'extrême nécessité, et cela lors même que la chose due existerait en nature, comme le disent d'un commun accord Soto, Lessius, Cajetan, Tolet, etc., et lors même que le maître de la chose serait dans ce même état de nécessité extrême, parce que dans un pareil cas la condition de celui qui possède est la meilleure. Mais c'est avec raison que Lessius et Castropalao en exceptent le cas où ce serait précisément le vol de cet objet particulier qui aurait mis le maître dans cette extrême nécessité, car dans ce cas on doit donner la préférence au maître qui possédait avant le vol [2] Sur la question de savoir si le voleur est tenu à cette restitution une fois que cette nécessité est passée, voyez ce qui est dit au n. 19.

CXX. Pour en venir ensuite à la question de la nécessité grave, si le débiteur seul se trouve dans cette nécessité, ou bien si par la restitution qu'il aurait à faire il devait perdre une position justement acquise, il peut très-bien différer la

1. Cf. lib. III, n. 690, ad 5, 6 et 7, et n. 702. — 2. *Ibid.*, n. 701, Qu. III.

restitution, comme nous l'avons dit au numéro précédent. Mais il reste à décider si la restitution doit avoir lieu, lorsque le créancier et le débiteur se trouvent tous les deux dans la même nécessité grave. On répond que si le créancier se trouve dans une grave nécessité, le débiteur doit restituer, lors même qu'il courrait le risque de tomber dans une égale nécessité, parce que, lorsque la nécessité est égale, la préférence doit être donnée au créancier : c'est ce que disent Azor, Molina, Lessius, Laymann, Sporer, les docteurs de Salamanque, Lacroix, etc., avec le commun des théologiens. Mais si le créancier et le débiteur se trouvent dans la même nécessité grave, et qu'ils n'aient pas de quoi vivre suivant leur condition, alors, d'après l'opinion de quelques-uns, le débiteur doit encore restituer, au moins lorsque la dette résulte d'un délit, comme le dit Roncaglia. Mais Lessius, Castropalao, Filliucius, et Trullenck, ainsi que le même Roncaglia, disent avec raison que le débiteur peut, dans un cas semblable, différer la restitution, parce qu'alors la restitution occasionnerait au débiteur un dommage bien plus considérable, puisque de la nécessité grave il passerait à la nécessité extrême ou quasi-extrême. Mais il faut faire exception pour le cas où le vol particulier aurait mis le créancier dans cette nécessité grave, et le cas où la chose existerait en nature [1]. Enfin, il faut ici remarquer que lorsque le débiteur ne sait pas si le dommage qu'il a causé est grave ou léger, il n'est tenu de réparer que le dommage censé léger. Mais si la chose volée existe, et que le voleur ne sache pas si la valeur en est grave ou légère, il est tenu de la restituer sous peine de faute grave ; autrement il exposerait injustement le maître à supporter un dommage considérable [2]. Quant à la question de l'obligation du possesseur de bonne foi, lorsqu'il s'élève des doutes au sujet des droits qu'il peut avoir sur la chose, voyez ce qui en est dit au n. 73 de ce chap., et au chap. I, n. 20, à ces mots : *Inférons de là 6°*

CXXI. Enfin, on veut savoir si le débiteur qui fait un pré-

1. Cf. lib. III, n. 701 et 702. — 2. *Ibid.*, n. 706.

sent à son créancier sans se rappeler la dette qu'il a contractée envers lui, est dispensé par là même de faire restitution. Sanchez, Laymann, Bonacina, etc., le nient,parce que, disent-ils, un seul paiement ne peut pas éteindre deux obligations, l'une de justice, et l'autre à titre gratuit. Mais Cardenas, Rodriguez, Mazzotta, Lacroix, Rebel et autres, sont pour l'affirmative,et leur opinion est suffisamment probable pour tous les cas où le débiteur n'aurait pas fait de présents s'il se fût souvenu de sa dette. La raison en est qu'on présume toujours qu'une personne qui donne veut avant tout le reste satisfaire aux obligations que lui impose la justice, plutôt qu'à des actes de pure libéralité, qui ayant pour principe l'erreur ou l'oubli d'une dette, laissent à leur auteur le droit de les révoquer, comme n'y étant nullement obligé en conscience, puisqu'on doit supposer à chacun l'intention de ne vouloir s'obliger, qu'autant qu'on n'est pas en s'y portant le jouet d'une erreur[1] Il ne servirait de rien d'objecter 1° que dans les contrats on n'a point égard à la volonté interprétative ou conditionnelle, mais uniquement à la volonté actuelle,parce que,dans l'espèce dont nous nous occupons, l'intention de satisfaire à la première obligation n'est pas une volonté simplement interprétative, mais une volonté réelle que le débiteur a eue dès le commencement de remplir l'obligation qu'il avait contractée; volonté qui persévère en lui, tant qu'elle n'a pas été révoquée, et qui doit prévaloir sur toute autre, comme étant antérieure et plus urgente; et c'est ce que l'on prouve par ce qu'ont écrit dans des cas semblables les partisans eux-mêmes de l'opinion contraire[2] Il ne servirait non plus à rien de dire 2° qu'une dette certaine ne peut pas être compensée au moyen d'une satisfaction qui n'est que probable, parce que cela ne pourrait se dire que dans les cas où la dette est certaine et le paiement seulement probable, tandis que dans l'espèce présente, le paiement est certain, par là même qu'est certaine la donation compensative de la dette; par conséquent il y a là une parfaite

1. Cf. lib. III, n. 700, à ces mots : *Quær.* II. — 2. *Ibid.*, n. 700, *ubi supra.*

égalité. Etant donc supposé, d'un côté, l'oubli de la dette qui a donné lieu à la donation, et qui la rend nulle ou tout au moins rescindible par la volonté du donateur, et d'un autre côté l'accomplissement présumé de l'obligation imposée par la justice, accomplissement qui résulte de la volonté persévérante qu'a le débiteur d'y satisfaire, la loi qui imposerait en ce cas la double obligation à titre de justice et à titre de don gratuit, est rendue par là même douteuse, et puisqu'elle est douteuse, elle ne peut obliger, suivant ce qui a été dit au chap. I, n. 33.

QUATRIÈME POINT.

Des contrats.

§ I.

Du contrat en général.

122. En combien de manières les contrats peuvent-ils avoir lieu? — 123. De celui qui contracte sans avoir l'intention de contracter ou de s'obliger. — 124. Des contrats honteux. — 125. Des contrats faits par dol ou par erreur. — 126. Ou par crainte. — 127. Ou sans employer les solennités requises.

CXXII. Les contrats se forment de quatre manières : 1° par le seul consentement, comme dans la vente, le louage et autres ; 2° par des paroles, comme dans la stipulation ; 3° par l'écriture, comme dans la rente ; 4° par la tradition, comme dans la donation, le prêt, le dépôt, le commodat [1]

CXXIII. Remarquons 1° que si quelqu'un contracte extérieurement, mais sans avoir l'intention de contracter, il n'est point obligé d'observer le contrat (à moins qu'il ne s'agisse d'un contrat onéreux et que l'autre partie l'ait déjà exécuté en ce qui la concerne, comme il a été dit dans le chapitre x, n° 93) ; et que si quelqu'un a contracté sans avoir l'intention de s'obliger, il est probable qu'il n'est pas non plus obligé d'en remplir les conditions [2]

CXXIV Remarquons 2° que les contrats honteux, ceux,

1. Cf. lib. III, n. 708. — 2. Cf. lib. III, n. 710, et lib. VI, n. 833.

par exemple, qui ont pour objet un assassinat, une fornication, etc., sont nuls tant que le délit n'a pas été commis, et n'engendrent pas d'obligation ; mais après que le délit a été commis, d'après l'opinion la plus générale et en même temps fort probable qu'ont professée Soto, Cajetan, Lessius, Sanchez, Lugo, Molina, les théologiens de Salamanque, Lacroix, etc. (quoique Adrien, Concina, Tournely et Comitolo pensent le contraire, et que leur opinion elle-même soit aussi assez probable, vu les lois nombreuses qui réprouvent de pareils contrats), celui qui a promis de payer un prix est tenu de satisfaire à sa promesse, et l'autre qui l'a reçu n'est point obligé de le restituer ; tant à cause, comme on l'a dit plus haut, que lorsque l'un des contractants a mis sa part, l'autre est obligé de mettre aussi la sienne, qu'à cause aussi, que la mauvaise action étant une fois consommée, bien qu'en tant que mauvaise elle ne mérite aucun salaire, elle est néanmoins susceptible d'une certaine estimation en tant qu'elle est utile à l'un et onéreuse pour l'autre coupable [1] ; et cette opinion est aussi celle de Cuniliati [2] Voyez ce qui sera dit à ce sujet au ch. XIII, nº 67 *Si quis autem donum aliquod mulieri traderet ad copulam extorquendam, non posset illa, copula non concessa, donum retinere* ; *secus vero, si donum datum fuisset tantum ad voluntatem mulieris alliciendam* [3]

CXXV Remarquons 3° que le contrat qui a été consenti par suite de quelque dol, ou d'une erreur sur la substance de ce qui en fait l'objet, est nul par cela seul, quand même l'erreur ne serait pas la cause du contrat, c'est-à-dire quand la partie, même après avoir reconnu son erreur, n'aurait pas hésité à y donner tout de même son consentement. Au contraire, lorsque l'erreur porte sur la qualité de la chose, et qu'elle n'a pas été cause du contrat, il est bien certainement valable ; mais si l'erreur qui ne porte que sur la qualité avait été cause du contrat, Concina, Præp., Medina, etc., disent que le contrat serait nul. Mais l'opinion la plus généralement admise et qui

1. Cf. lib. III, n. 712. — 2. CUNILIATI, tra. 9, c. 5, § 10, num 4. — 3. Cf. lib. III, n. 712, q. 2.

me paraît la mieux fondée, veut que ce contrat soit valable, puisqu'on ne peut dire de ce contrat qu'il soit nul, ni en vertu du droit naturel, puisqu'il est pleinement consenti quant à la substance, ni en vertu du droit positif, comme cela résulte du texte de Justinien (*Inst.*, liv. IV, tit 13, *de excep.*), où le législateur reconnaît la validité d'un pareil contrat, tout en accordant à la partie induite en erreur l'action en rescision pour le faire annuler. Toutefois, supposé que l'erreur fût invincible, et que la chose fût encore entière [1], il est probable, dirons-nous avec Lessius, Laymann, Castropalao, etc., que la personne trompée ne serait pas tenue en conscience d'exécuter les clauses du contrat, car on doit supposer à tous les contractants l'intention tacite de ne vouloir pas s'obliger à exécuter des contrats, au sujet desquels ils se trouveraient trompés [2]

CXXVI. Remarquons 4°, que les contrats consentis par crainte, pourvu que la crainte soit grave et injuste, peuvent également être rescindés, non seulement par le juge, mais encore par la personne intimidée, ne serait-ce que de sa propre autorité, et quand bien même la chose serait passée entre les mains d'un tiers possesseur de bonne foi. Et si, supposé que la partie lésée réclame la rescision du contrat, l'autre se refuse à la satisfaire, elle pourra faire en secret la compensation du dommage qu'elle aura éprouvé [3] Du reste de tels contrats sont valables en eux-mêmes, fussent-ils à titre gratuit, suivant l'opinion très-communément admise, et plus probable que son opposée, ayant d'ailleurs pour partisans Lessius, Azor, Lugo, les théologiens de Salamanque, et beaucoup d'autres [4] On excepte de cette règle 1° le mariage et même les fiançailles, comme il sera dit au chap. XVIII ; 2° la profession religieuse ; 3° le vœu ; 4° la promesse ou la tradition d'un bien d'église, 5° l'élection des prélats, 6° l'autorisation d'un tuteur extorquée par la crainte ; 7° la juridiction ecclésiastique acquise au moyen de la crainte ; 8° l'absolution des censures ; 9° la renonciation à des bénéfices. A l'égard des autres contrats, nous avons déjà

1. Et res adhuc esset integra. — 2. Cf. lib. III, n. 714, au mot *Contractus*, et n. 715. — 3. *Ibid.*, n. 717, qu. 2. — 4. *Ibid.*, n. 716, à ces mots *Quær.* I.

dit que celui sur qui la crainte est exercée a l'action en rescision ; cela doit s'entendre de la crainte grave, mais non de celle qui ne serait que légère, suivant l'opinion la plus probable ; quoique je ne trouve pas improbable l'opinion contraire soutenue par Lessius, Navarre, Soto, Sanchez, Castropalao, les docteurs de Salamanque, etc. : mais toujours en exceptant le mariage et la profession religieuse, qui ne peuvent être invalidés par la crainte légère à laquelle on aurait été soumis [1]

CXXVII. Les docteurs agitent ensuite la question de la validité pour la conscience des contrats célébrés sans les solennités requises. Beaucoup d'entre eux soutiennent l'affirmative, tels que Soto, saint Antonin, Sa, Molina, etc. Ces auteurs donnent pour raison que si les lois humaines n'accordent pas d'action pour procurer l'exécution de tels contrats, elles n'éteignent pas pour cela l'obligation naturelle, pour laquelle il suffit du seul consentement. Beaucoup d'autres, tels que Lessius, Lugo, Bonacina, les docteurs de Salamanque, etc., sont pour la négative, et allèguent que la loi humaine peut très-bien faire annuler une obligation même naturelle, pour obvier aux fraudes qui pourraient se commettre. Mais entre ces deux opinions, qui sont l'une et l'autre suffisamment probables, je pense que dans la pratique on doit embrasser en tout état de cause la troisième opinion professée par Sanchez, Cabassut, Bannez, Beja, etc. (à laquelle même Soto a donné son assentiment), et qui consiste à dire que, dans un tel conflit d'opinions, on doit donner la préférence à celui qui est en possession, tant que le juge ne le condamne pas à la restitution du bien qu'il possède [2] A ce propos, il est bon de noter ici la loi *Etsi inutiliter*, ch. *De fideicom.*, où il est dit que si l'héritier délivre une fois la chose léguée par fidéicommis dans un testament irrégulier, il ne peut ensuite la réclamer, par la raison suivante : « qu'on a voulu apparemment satisfaire à la volonté du défunt, en se réglant non pas seulement sur l'écrit qui la témoigne, mais surtout sur la connaissance intime de la sincé-

1. Lib. III, n. 716, *Quær.* I, et s. — 2. Cf. lib. III, n. 711.

rité du fidéicommis laissé au moment de la mort [1] » C'est pourquoi il est dit dans l'argument : « Celui qui, reconnaissant la vérité de la volonté d'un défunt, quoique non revêtue de formalités prescrites, l'acquitte en conséquence, ne peut plus ensuite réclamer contre [2] »

§ II.

De la promesse et de la donation.

128. De la promesse. — 129. Quels sont ceux qui ne peuvent pas donner, et que dire de celui qui reçoit des présents d'une personne qui n'a pas payé ses dettes. — 130. Des donations entre époux, et entre père et fils. — 131. De la donation non acceptée ; du cas où elle est faite par courrier ou par lettre missive. — 132. Si elle est faite en vertu d'une mention pieuse ; et si l'héritier peut accepter. — 133. De la tradition. De l'accomplissement. Des donations prodigues. De la cause finale. — 134. Causes qui autorisent la révocation de la donation, et spécialement si elle est inofficieuse. — 135. De la donation pour le cas de mort.

CXXVIII. A l'égard des promesses, il faut dire que s'il n'y a pas eu volonté expresse de s'obliger sous peine de faute grave, une simple promesse n'oblige que sous peine de faute légère, attendu qu'une telle promesse n'oblige pas à titre de justice, mais seulement de fidélité ou d'honnêteté, comme l'a dit saint Thomas [3]; sentiment que partagent aussi Cajetan, Bannez, Ledesma, Henriquez, et les théologiens de Salamanque avec d'autres[4] De plus, il est certain qu'une telle promesse n'oblige en aucune manière, lorsque son accomplissement deviendrait nuisible, ou impossible, ou illicite, ou inutile ; ou encore toutes les fois qu'il survient, dans l'état des choses, un changement tel que la promesse n'aurait pas été faite si ce changement avait été prévu. C'est ce qu'enseigne saint Thomas [5] ainsi que d'autres, d'accord avec le sentiment commun [6]

CXXIX. Pour ce qui est ensuite des donations, il y a plu-

1. Cum non ex sola scriptura, sed ex conscientia relicti fideicommissi, defuncti voluntati satisfactum esse videatur. — 2. Agnoscens minus solemnem voluntatem, et solvens non repetit. — 3. 2-2, q. 88, a. 7, a. 3, ad 1m.

4. Cf. lib. III, n. 720, à ces mots : *In hac.* — 5. 2-2, q. 110, a. 3, ad 5m. — 6. Cf. lib. III, n. 7, à ce mot : *Notandum.*

sieurs remarques importantes à faire. Remarquons 1° que les donations sont interdites aux personnes dont les noms suivent : 1. ceux qui n'ont pas l'usage de la raison ; 2. les muets et les sourds de naissance ; 3. les pupilles et aussi les impubères (si ce n'est pour des causes pies) ; 4. les condamnés à mort ; 5. les administrateurs d'une communauté, à part les donations rémunératoires et les aumônes [1] Sont encore inhabiles à faire des donations, les débiteurs obérés ; et il faut bien remarquer ici que ceux qui reçoivent des présents de ces débiteurs, sont tenus de les restituer, lorsque ces mêmes débiteurs, par de telles libéralités, se mettent hors d'état de payer leurs créanciers, parce que les donataires sont alors, par l'acceptation qu'ils font de ces dons, la cause positive de la perte éprouvée par les créanciers, attendu que la donation est un contrat qui ne consiste pas uniquement dans la volonté du donateur, mais aussi dans celle de l'acceptant : d'où il résulte que ces donataires sont obligés de restituer, comme étant la cause du dommage éprouvé par les créanciers [2]

CXXX. Remarquons 2°, que les donations entre époux ne sont valables qu'autant qu'elles ont été confirmées par serment, ou bien après la mort de l'époux donateur, s'il a fait la tradition de la chose pendant sa vie. Néanmoins ces donations sont valables, lorsqu'elles sont faites pour le cas de mort, *causa mortis*, ou si ce sont des donations rémunératoires, ou si elles sont le fait d'un mari prodigue, ou si c'est la femme qui les a faites dans le but de faire obtenir quelque dignité à son mari. Les règles des donations entre époux s'appliquent aux donations faites par le père au fils de famille [3] Cependant une donation de ce genre est encore valable, lorsqu'elle est faite pour cause de mariage, ou pour fournir à l'éducation du fils (car alors le père n'est pas censé avoir voulu que la donation entre en compte dans la portion légitime qui doit revenir à l'enfant) ; elle est valable encore, si elle est faite en faveur d'un enfant naturel, ou si elle consiste dans les fruits du pécule adventice [4]

1. Cf. lib. III, n. 721. — 2. *Ibid.*, n. 722. — 3. *Ibid.*, n. 723. — 4. *Ibid.*, n. 724.

CXXXI. Remarquons 3°, que la donation, tant qu'elle n'a pas été acceptée, ne produit aucune obligation (excepté lorsqu'elle est faite à un enfant en bas âge, parce qu'alors la loi accepte pour lui). Cette opinion est généralement partagée par tous nos auteurs, tels que Lugo, le continuateur de Tournely, Habert, Concina, Wigandt, Franzoïa, Cuniliati, et les docteurs de Salamanque, ainsi que beaucoup d'autres [1] Cela résulte encore de la loi *Absenti*, *ff. de don.*, où il est dit : « Si (le donataire) ignore que la chose qu'il possède lui ait été donnée, il n'en devient pas pour cela le maître, quand bien même elle lui aurait été envoyée par l'entremise de son propre serviteur, à moins qu'elle n'ait été confiée à son serviteur dans l'intention qu'elle devienne sur-le-champ sa propriété [2] » La raison en est qu'il ne peut pas se former une obligation entre deux parties sans le consentement de chacune d'elles. Car, comme le dit très-bien le savant cardinal de Lugo, personne ne peut, d'après la loi naturelle, acquérir un droit sur autrui sans son consentement. Ainsi donc avant l'acceptation, le donataire n'a aucune espèce de droit sur la chose donnée, et par conséquent, le donateur peut révoquer à son gré la donation, tant qu'elle n'a pas été acceptée, puisque, jusque-là, il n'a contracté aucune obligation. Ce principe n'est pas détruit, 1° par la loi *Si argentum*, § *fin. Si autem*, c. *De don.*, parce qu'il n'y est pas dit autre chose, sinon que la donation est valable, bien que la chose donnée n'ait pas encore été livrée ; ni 2° par la loi *Nec ambigi*, *ff. de donat.*, où il est dit que la donation entre absents est valable, parce qu'on répond à cela (comme l'explique la Glose) que les expressions de cette loi ne s'appliquent qu'à la donation qui a été acceptée par lettres, comme on le voit par la

1. Lugo, *De contract.*, d. 23, n. 38 ; Tournely, *De promiss.*, p. 557 ; Habert, *De contr.*, t. IV, p. 3, c. 18, q. I ; Conc., t. II, l. IX, diss. 5, c. 5, n. 13 ; Vigandt, tr. 8, c. 4, n. 33, v. *Dixi* 3 ; Franzoja, *De præc. dec.*, c. 3, animad. 2 ; Antoine, eod. tit., c. 2, q. I ; Cunil., *Decal.*, c. 2, § I, n. 2 ; Salmant., *De cont.*, c. 4, n. 68, cum Sot., Less., Pal., Sanch., Laym., etc.

2. Si nesciat rem quæ apud se est, sibi esse donatam, donatæ rei dominus non fit, etiamsi per servum ejus, cui donabatur, missa fuerit : nisi ea mente servo ejus data fuerit, ut statim ejus fiat.

loi 4, *Etiam per interpositam*, c. *Eod. tit.*, ou par l'intermédiaire d'un esclave, selon qu'il est dit dans la loi *Absenti*, tou à l'heure citée. Ce principe n'est pas non plus détruit par le chapitre *Qualiter, de pact.*, du droit canonique, ni par le chapitre *Si tibi absenti, de præbend.*, *in* 6, parce que le premier de ces deux textes signifie seulement qu'il suffit d'un simple pacte pour la validité d'une donation, sans qu'aucune stipulation soit nécessaire; et cela est incontestable. Le second texte ensuite a pour objet les bénéfices, et il y est dit que, si un évêque confère un bénéfice à un clerc absent, sans que ce clerc en sache rien, il ne peut en révoquer la provision. Mais autre chose est la collation d'un bénéfice, où l'évêque n'a rien à faire que de le conférer, de sorte que, la collation étant une fois faite, l'évêque ne peut plus la révoquer; autre chose est une donation qui n'a de valeur qu'après qu'elle a été acceptée [1]; et cela est toujours vrai, quand même la donation aurait été confirmée par serment, attendu que le serment suit la condition de l'acte, c'est-à-dire ici de la donation, qui est révocable de sa nature, tant qu'elle n'a pas été acceptée. De là vient que la donation faite par procureur peut être révoquée jusqu'à ce que le donataire l'ait acceptée en présence de ce même procureur; et lorsqu'elle a été faite par lettre, elle est de même révocable jusqu'à ce que le donataire ait répondu qu'il l'accepte [2] Par conséquent, dans un tel cas (suivant la plus probable opinion qu'ont soutenue Lopez, Tiraqello, Décius et autres), le donataire ne peut accepter une donation de ce genre, s'il n'en a connaissance qu'après la mort du donateur, parce qu'alors le consentement du donateur et celui du donataire ne peuvent pas concourir simultanément à la formation du contrat, et que ce concours est nécessaire pour le valider. Et conformément à cette opinion, si le procureur a négligé, par sa faute, de remettre au donataire l'objet de la donation, ou bien, s'il ne s'est pas acquitté de la commission qu'il s'était chargé de faire dans ce but, il sera obligé, après la mort du donateur, non-seulement

1. Cf. lib. III, n. 727. — 2. *Ibid.*, n. 728.

de restituer la chose à son héritier, mais encore de restituer au donataire la valeur du dommage qu'il lui aura causé. Malgré cela, je ne rejette pas comme improbable l'opinion contraire qu'ont embrassée Lessius, Sanchez, Lugo, les docteurs de Salamanque, et Viva, et d'après laquelle le donataire peut accepter, même après la mort du donateur, par la raison que la volonté du donateur persévère virtuellement soit dans la lettre, soit dans la mission du procureur, ou dans la commission que celui-ci avait reçue de faire la donation. En admettant que ces deux opinions soient également probables, je dis que si le donataire a de bonne foi accepté la donation, et qu'il soit déjà en possession de la chose donnée, il peut très-bien la garder ; et il le peut à plus forte raison si, lors de l'acceptation, ni lui ni le procureur ne connaissaient la mort du donateur, car alors l'acceptation est bien certainement valable, comme le disent Sanchez, Lugo et les docteurs de Salamanque, en se fondant sur la loi *Inter causas*, *ff. mandati*, etc. Il est vrai cependant que le donataire serait au contraire obligé à la restitution s'il avait reçu la chose de mauvaise foi, ou avec une foi douteuse, conséquemment à ce qui a été dit au n. 8 de ce chapitre, comme aussi dans ma *Théologie morale* [1], que dans le cas d'un doute même positif, ou d'une opinion simplement probable, on ne peut pas acquérir une légitime possession [2]

CXXXII. Ce que nous avons dit plus haut, savoir, qu'une donation ne produit d'obligation qu'après qu'elle a été acceptée, s'applique même aux donations faites pour des causes pieuses, (en observant néanmoins que ces sortes de donations peuvent être acceptées par toute espèce de personnes), comme l'enseignent avec plus de probabilité Sanchez, Castropalao, Covarruvias, Rebel, les docteurs de Salamanque, etc. ; mais il y a exception pour la donation qui serait faite directement à Dieu, parce qu'alors ce serait un vœu, et que, dans le doute, la présomption est en faveur du vœu. Du reste, il est probable qu'un évêque peut donner dispense d'un vœu semblable, lors

1. Cf. lib. III, n. 701, à ces mots : *Quær.* 2. — 2. *Ibid.*, n. 729 et 730, qu. II.

même qu'il aurait été accepté à titre de donation pieuse [1] Quant à la question de savoir si la mort du donataire étant survenue avant qu'il eût accepté (ceci s'applique à toutes sortes de donations en général), son héritier peut accepter à sa place, Molina, Suarez, Sanchez, etc., disent qu'il le peut; mais la négative est soutenue avec plus de probabilité par Lessius, Castropalao, les docteurs de Salamanque et Rebel, parce que l'héritier succède aux droits réels du défunt, mais non à ses droits personnels, comme serait celui-ci [2] Les légistes, d'accord avec Sabell [3], admettent cette même décision.

CXXXIII. Notez 4° que la propriété des choses données n'est acquise au donataire qu'après tradition faite de l'objet. 5° Que, lorsque la donation est faite principalement en vue d'obliger le donataire à quelque chose, elle ne sera pas valable si le donataire manque à en remplir le but. Il en serait autrement si le but de la donation était seulement d'engager le donataire à donner la chose désirée [4]. 6° Que la donation prodigue à l'excès n'est pas valable [5] 7° Que la donation faite pour une cause présente ou passée, n'est pas valable, si la cause principale fait défaut. Il en est autrement s'il y a seulement défaut d'une cause accessoire [6]

CXXXIV Notons 8° que la donation entre vifs est révocable pour plusieurs motifs : 1° Pour cause d'ingratitude énorme de la part du donataire [7] 2° si le donateur vient à avoir des enfants, tandis qu'il n'en avait pas à l'époque de la donation. Ceci s'applique à la donation qui comprendrait une grande partie des biens et qui serait faite à des étrangers, parce que si elle était faite à un ascendant ou à un établissement pieux, elle ne pourrait être révoquée qu'autant qu'il serait nécessaire pour compléter la portion légitime due aux enfants [8] Il est probable ensuite qu'un père peut révoquer une donation en cas de survenance d'autres enfants, supposé qu'il en ait eu déjà à l'époque où il l'a faite : cependant cette ques-

1. Cf. lib. III, n. 726. — 2. Cf. lib. III, n. 731. — 3. Tit. I, lettr. D, § 60. — 4. Cf. lib. III, n. 734 et 735. — 5. *Ibid.*, n. 735, et plus au long, lib. VI, n. 851· — 6. Cf. lib. III, n. 737. — 6. *Ibid.*, n. 738. — 8. *Ibid.*, n. 739.

tion est controversée. Mais si le père ne la révoque pas, les enfants n'ont pas le droit de la révoquer [1]. 3° Si la donation est inofficieuse, c'est-à dire, si elle préjudicie à la légitime des enfants. Dans ce cas, si elle a été faite par le père à des étrangers, avec cette intention coupable de porter préjudice à ses enfants, elle est révoquée en totalité ; mais elle ne sera révoquée qu'en partie si elle a été faite à d'autres enfants, ou à des étrangers sans cette mauvaise intention. Néanmoins le donateur n'est obligé de rien restituer qu'après qu'il y aura été condamné par sentence de juge. Quant à la question de savoir si on peut frustrer ses enfants de leur légitime en employant ses biens à des œuvres de piété, Navarre, Cardenas, Rodriguez, Lopez, Vega, etc., la décident affirmativement, pourvu qu'on laisse à ses enfants de quoi les nourrir; mais la négative est soutenue avec plus de probabilité par Sanchez, Lessius, Concina, les docteurs de Salamanque, etc., parce qu'on doit observer les lois civiles dans tous les cas où elles ne sont pas révoquées par les lois canoniques, comme nous l'avons dit au ch. II, n. 18 et 37 [2]

CXXXV Notez enfin que toutes les donations pour cause de mort, *causa mortis*, sont toujors révocables jusqu'à la mort du donateur. Elles sont censées faites pour cause de mort, *causa mortis*, toutes les fois que le donateur dispose pour le temps où il aura cessé d'exister, ou qu'il dispose en vue de la mort qu'il prévoit devoir être prochaine. Dans le doute, on les considère comme faites *entre vifs*, et par conséquent irrévocables [3] Ces donations pour cause de mort, *causa mortis*, ne peuvent être valablement faites en faveur de personnes absentes, qu'au moyen d'un intermédiaire ou d'une lettre : mais si elles ont été faites en présence de témoins, elles valent comme fidéi-commis [4]

1. Cf. lib. III, n. 740, ad 6, in fin. — 2. Cf. lib. III, n. 740. —2. *Ibid.*, n. 741 — 4. *Ibid.*, n. 742.

§ III.

Du commodat, du précaire, du dépôt.

136. Du commodat et du précaire. — 137. Du dépôt. — 138. Si le dépositaire est obligé de garantir la chose du maître? — 139. Dans quel cas le dépositaire n'est pas tenu de restituer.

CXXXVI. Nous avons peu de choses à noter ici. Il y a *commodat*, lorsqu'on prête une chose pour un temps déterminé ; il y a *précaire*, lorsque le maître d'une chose la prête sous la réserve de pouvoir la réclamer, quand bon lui semblera. Le précaire prend fin par la mort de celui qui a reçu la chose, mais non par la mort de celui qui l'a donnée, tant que ses héritiers ne la réclament pas. La chose donnée en commodat ne peut être réclamée avant l'époque convenue, à moins qu'il ne doive en résulter un dommage pour le commodant. Les dépenses ordinaires du commodat sont à la charge du commodataire, et les extraordinaires à celle du commodant [1]

CXXXVII. Il y a *dépôt* lorsqu'on donne une chose à quelqu'un pour la garder D'où il résulte que le dépositaire ne peut s'en servir sans la volonté, au moins présumée, du maître. Autrement il serait tenu de restituer la valeur de l'usage qu'il en aurait fait, si la chose n'était pas une de celles qui se consomment par l'usage [2]

CXXXVIII. Notez ici 1° que dans le cas d'un incendie, d'un naufrage, etc., le dépositaire n'est pas obligé de conserver la chose déposée, de préférence à ses propres affaires, à moins qu'elle ne soit d'une valeur beaucoup plus grande, car alors il devrait préférer la conservation de la chose déposée ; mais il peut très-bien, dans ce cas, faire la compensation des choses qu'il a perdues. Au contraire, le *commodataire* est toujours obligé de préférer la conservation de la chose qui lui a été prêtée, autrement il serait tenu tout au moins à en payer le prix au prêteur [3] Quant à la question de savoir si le commodataire ou le dépositaire sont obligés à faire restitution,

1. Cf. lib. III, n. 744 et 745. — 2. *Ibid.*, n. 748. — 3. *Ibid.*, n. 752.

quand la chose a péri par leur faute (non pas faute *théologique*, mais seulement *juridique*), il est probable qu'ils n'y sont point obligés, comme le soutiennent Lugo, Cabassut, Roncaglia, et les docteurs de Salamanque [1] Voyez ce qui a été dit à ce sujet, au n. 41.

CXXXIX. Notez 2° que le dépositaire n'est point obligé à la restitution du dépôt lorsqu'il sait certainement que la chose a été volée, ou s'il a quelque légitime motif de s'indemniser, ou enfin s'il a juste sujet de craindre que le maître n'abuse de la chose et en fasse un usage contraire à la justice (comme s'il voulait se servir de l'épée qui lui aurait été rendue pour commettre un meurtre), ou bien même si l'usage qu'il voudrait en faire était simplement contraire à la charité, comme le disent Lessius après saint Thomas [2], contre Sanchez et Bonacina [3].

§ IV

Du prêt et de l'usure.

140. Du prêt et du temps où l'on doit rendre la valeur. — 141. Du prêt qu'on ferait à des mineurs. — 142. De celui qui est fait à des fils de famille. — 143. De l'usure. — 144. Du prêt donné dans l'espoir d'en retirer un profit. — 145. De l'intérêt donné gratis. — 146. De celui qui est donné par crainte. — 147 De la convention de ne réclamer le capital qu'après un espace de temps très-considérable. — 148. Du dommage *naissant*. — 149. Du lucre *cessant*. — 150. Première condition, que l'emprunteur en soit averti. — 151. Deuxième condition, qu'on n'en exige pas plus qu'on n'avait l'espoir d'en tirer. — 152. Troisième condition, que le prêt soit cause du dommage et du lucre cessant. — 153. Si la perte ou le lucre doivent être certains ? — 154 et 155. Du péril. — 156. Des monts de piété. — 157 et 158. De la peine conventionnelle. — 159. Si, en exigeant la bienveillance, etc. 160. Des pactes obligatoires, etc. — 161. Du pacte de restituer dans la même quantité. — 162. De donner ce qui est dû par devoir de justice, ou par devoir de charité. — 163. Obligations des usuriers et de leurs héritiers. — 164. Des complices.

CXL. Le prêt consiste à donner une chose qui se consomme par l'usage, à la charge d'en restituer une autre de même qualité et bonté, dans un temps déterminé. Mais si le temps n'a pas été déterminé, elle doit être restituée au maître lors-

1. Cf. lib. III, n. 749. — 2. 2-2, q. 62, a. 5, ad 1. — 3. Cf. lib. III, n. 753.

qu'il la réclame (en laissant écouler cependant un espace de temps convenable); on ne doit même pas attendre, pour restituer la chose, qu'elle soit réclamée, si c'est par oubli, ou par respect, ou à cause de l'éloignement que le prêteur ne la réclame pas [1]

CXLI. Notez ici 1° que le prêt fait à une communauté, à des mineurs, à des églises ou à d'autres établissements pieux, ne peut être réclamé si l'on ne prouve qu'ils en ont tiré profit, excepté lorsqu'il a été fait à quelque église avec le consentement du prélat ou du chapitre [2]

CXLII. Notez 2° que les fils de famille qui n'ont pas de biens *castrensia* ou *quasi-castrensia*, ne sont pas obligés de restituer l'argent qui leur a été prêté, d'après la loi I, c. *De S. C. Maced.* Et c'est ce qu'on doit admettre non-seulement pour le for extérieur, mais encore pour le for intérieur de la conscience; excepté lorsque le fils de famille en a promis le remboursement avec serment (serment dont au reste il peut être relevé par les supérieurs ecclésiastiques); mais lorsqu'il a reçu ce prêt au su de son père et sans opposition de sa part, ou bien si le prêt a tourné au profit du père, c'est-à-dire si le fils l'a employé pour des choses que son père aurait dû lui fournir, alors le père est obligé de le rembourser [3] Néanmoins ce qui a été dit de l'argent, ne s'applique pas à toute autre chose reçue en prêt par le fils de famille. Voilà tout ce qu'il y a à dire sur le prêt.

CXLIII. Pour parler maintenant de l'usure, elle consiste dans un profit estimable à prix d'argent, que l'on tire du prêt, pour l'usage de la chose prêtée. Elle est défendue par le droit naturel aussi bien que par le droit positif, puisque dans les autres choses l'usage est distinct de la propriété, tandis que dans les choses consomptibles par l'usage, l'usage ne peut pas être distingué de la propriété, puisque l'usage que l'on fait de la chose fait qu'on cesse de l'avoir; il suit de là que dans le prêt la propriété des objets est nécessairement trans-

1. Cf. lib. III, n. 774 et 775. — 2. Cf. lib. III, n. 756. — 3. *Ibid.*, n. 757.

férée à celui qui les reçoit, et si celui qui les a fournis en exige quelque intérêt, il l'exige d'objets qui ne lui appartiennent plus et qui sont improductifs par leur nature, comme de l'argent, du blé, etc. [1]

CXLIV Ainsi donc on ne peut pas exiger un intérêt en vertu du seul prêt. Et il n'est pas même permis de prêter avec l'espérance d'en retirer quelque profit, bien qu'il semble que saint Thomas [2] permette d'en attendre un profit, quand on l'attend ou qu'on l'exige non en vertu d'un pacte, mais simplement à titre de bienveillance; ce qui doit s'entendre, selon nous, du prêt que l'on ferait principalement pour capter la bienveillance, et moins principalement pour en attendre quelque profit. Mais prêter principalement pour le profit qu'on espère en tirer (quand même on ne voudrait l'obtenir qu'à titre de bienveillance), comme cela serait, si, sans cet espoir de lucre, on refusait de faire ce prêt; voilà, disons-nous, ce qui est tout à fait illicite, puisqu'il est dit dans l'Évangile : « Prêtez sans rien en espérer [3] C'est ce qu'on trouve également consigné dans le texte du chapitre *Consuluit.*, *de usur.*, où il est dit que l'on doit qualifier d'usurier celui qui prête avec l'intention d'en retirer un profit, quoique sans convention expresse, et qui sans cela refuserait de prêter, *alias non traditurus*, paroles du texte, et on y donne pour raison précisément ces paroles de l'Évangile [4] Saint Raimond a donc eu raison de dire : « Tout ce qu'on reçoit au delà du capital de ce qu'on a prêté, est usure, quand même on le recevrait à titre de gratitude, si on l'a prêté avec l'espérance d'un tel profit [5] » Notons ici également la 42e des propositions condamnées par Innocent XI, qui était ainsi conçue : « Il n'y a pas usure, quand on exige quelque chose au delà du capital, comme dû à titre de bienveillance [6]; » proposition justement réprouvée, parce que la bienveillance ne peut jamais

1. Cf. lib. III, n. 759. — 2. 2-2, q. 78, a. 2, ad 3. — 3. Mutuum date nihil inde sperantes (*Luc.*, VI, 35). — 4. Cf. lib. III, n. 762.

5. Qui sub tali spe mutuavit, quidquid postea (etiam gratis oblatum) ultra sortem acceperit, usura est (*De usur.*. § 3.) — 6. Usura non est dum ultra sortem exigitur aliquid tanquam ex benevolentia debitum.

faire une obligation d'accorder ce profit, attendu qu'on peut la témoigner de bien d'autres manières [1]

CXLV Après tout, si celui qui a reçu le prêt donne quelque chose à la personne qui lui a prêté, à titre tout à fait gratuit, celle-ci peut très-bien garder ce qu'elle a ainsi reçu. Mais que doit-on décider dans le cas où il est incertain si c'est à titre gratuit ou pour prix du prêt que l'emprunteur a donné ce surplus à celui qui le lui avait prêté? On répond que si le prêteur a reçu de bonne foi ce surplus, et qu'ensuite il lui survienne ce doute sans qu'il puisse l'éclaircir, il peut très-bien garder la chose qui lui a été donnée. Mais il ne le peut pas (quoi qu'en disent quelques-uns), si le doute existait dans son esprit au moment où il a reçu la chose, parce que personne, dans le doute de la justice de son action, ne peut entrer légimement en possession d'un bien [2] Du reste, si l'emprunteur n'était pas pauvre, ni porté à la parcimonie, et qu'il ait donné ce surplus sans y être poussé par quelque demande ou par des menaces du prêteur, on pourrait alors présumer moralement que le présent serait purement gratuit de sa part, surtout s'il ne le faisait qu'après avoir rendu le capital [3]

CXLVI. Un grand nombre d'auteurs, tels que Laymann, Soto, Lugo, Castropalao, les docteurs de Salamanque et autres, disent ensuite que si, l'emprunteur a donné quelque chose au delà du capital pour ne pas paraître ingrat, ou par crainte de ne pouvoir pas obtenir dans la suite quelque autre prêt, le prêteur peut très-bien garder ce surplus, parce qu'alors celui qui a reçu le prêt n'a été induit à faire ce présent par aucune action que le prêteur ait exercée sur lui, mais uniquement par des motifs intrinsèques qui viennent de lui-même, et qui rendent ce présent tout à fait spontané de sa part [4]

CXLVII. Notons encore ici la 42[e] des propositions condamnées par Alexandre VII, laquelle portait : « qu'il est permis au prêteur d'exiger quelque chose au delà du capital, s'il s'engage en même temps à ne pas réclamer ce capital jusqu'à

1. Cf. lib. III, n. 764. — 2. *Ibid.*, n. 669 et 670. — 3. *Ibid.*, n. 761. — 4. *Ibid.*, n. 763.

un certain temps [1] » Le prêt emporte pour le prêteur l'obligation de n'exiger la restitution qu'après un intervalle de temps convenable, et par conséquent c'est avec raison qu'à été condamnée cette proposition qui parlait en général d'un intervalle de temps quelconque. Mais si le prêteur s'obligeait à attendre pendant un temps plus long que d'ordinaire (par exemple, pendant trois ou quatre ans), Molina, Serra, Ledesma, Trullench, Henriquez et Sporer, disent qu'il pourrait exiger quelque chose, parce qu'une telle obligation est extrinsèque au prêt, et par conséquent mérite une rétribution. Car (comme le disent les théologiens de Salamanque, Prado, Bonacina, Araga, etc.), lorsque le prêteur est obligé d'attendre pendant un espace de temps aussi long, il est moralement impossible qu'il n'en résulte pas pour lui quelque perte ou quelque notable inconvénient; mais si l'on peut exiger quelque chose, à condition de consentir à n'être remboursé de ce qu'on aura prêté qu'après un long espace de temps (suivant l'opinion de Molina, qui est la plus commune), pourquoi ne pourrait-on pas réclamer quelque chose, lorsqu'on s'oblige à n'exiger la restitution qu'après un temps d'une longueur extraordinaire [2]?

CXLVIII. Il y a quatre titres ordinaires, en vertu desquels le prêteur peut exiger un intérêt au-dessus du capital qu'il a prêté. Le premier titre vient du *dommage naissant*, qu'éprouve le prêteur à l'occasion du prêt; parce qu'alors, comme le dit saint Thomas [3], en exigeant une rétribution, il ne vend pas l'usage de son argent, mais il s'indemnise du dommage qu'il a souffert [4]

CXLIX. Le deuxième titre vient du *lucre cessant*, c'est-à-dire du gain que le prêteur manque d'acquérir par suite du prêt. Quelques auteurs, tels que Soto, ont douté que ce titre fût fondé; mais c'est mal à propos, car il est généralement approuvé par les docteurs, et par saint Thomas lui-même [5], qui dit qu'on peut nuire au prêteur de deux manières, ou en le

1. Licitum est mutuanti aliquid ultra sortem exigere, si se obligat ad non repetendum sortem usque ad certum tempus. — 2. Cf. lib. III, n. 760. — 3. 2-2, q. 78, n. 2, ad 1. — 4. Cf. lib. III, n. 761. — 5. 2-2, q. 62, a. 4.

privant de ce qu'il a, ou en l'empêchant de réaliser les bénéfices qu'il était en voie d'acquérir; et quoique, dans un autre endroit, le docteur angélique [1] dise que le prêteur ne peut pas exiger qu'on lui restitue le gain qu'il espère acquérir, parce qu'il ne peut pas vendre ce qu'il n'a pas encore; néanmoins, c'est avec beaucoup de raison que le docte Sylvius fait remarquer qu'on doit entendre par là que le prêteur ne peut pas exiger la totalité du profit qu'il espérait faire, mais seulement la valeur de cette espérance. C'est ce que saint Thomas dit clairement en ces termes : « Il est tenu cependant de faire quelque compensation [2] » De plus, la validité de ce titre est encore confirmée par le chap. *Naviganti*, *de Usur.*, où il est dit : « Si toutefois il n'avait pas été prêt à vendre ces choses au moment du contrat [3] » Mais on ne peut plus douter de la bonté de ce titre après la déclaration de N. S. P Benoît XIV, dans sa bulle *Vix pervenit*, qui porte que l'un des titres légitimes, pour réclamer l'intérêt d'un prêt, est celui du *lucre cessant*, c'est-à-dire (comme l'explique la bulle), lorsque le prêteur aurait pu faire un autre emploi de son argent « soit à acquérir des rentes annuelles, soit même à exercer quelque négoce légitime, ou à faire d'honnêtes profits [4] »

CL. Cependant, pour qu'on puisse exiger cet intérêt en vertu du dommage naissant ou du lucre cessant, trois conditions sont requises : la première est que la convention à passer entre les deux que l'intérêt sera payé, ait précédé le contrat (excepté si le prêteur était contraint malgré lui à prêter, ou que l'emprunteur ait négligé de restituer à l'échéance du terme); et de plus, que celui qui reçoit le prêt soit averti, également avant le contrat, du titre qu'il crée au profit de son prêteur. Il ne suffit pas que l'on puisse présumer que l'emprunteur aurait consenti à remettre les intérêts s'il avait connu

1. 2-2, q. 78, a. 2, ad I. — 2. Tenetur tamen aliquam recompensationem facere. — (2-2, q. 77, a. I. q. 5). — 3. Si tamen eas res tempore contractus non fuisset venditurus. — Cf. lib. III, n. 769.

4. Sive ad proventus annuos conquirendos, sive etiam ad licitam negotiationem exercendam, honestaque lucra percipienda.

auparavant la validité du titre qui en résultait; parce que, dans un contrat, il faut la volonté expresse, et non pas seulement la volonté interprétative. Néanmoins, si les contractants ont donné leur consentement en disant qu'ils adoptent les clauses les plus favorables possibles, Lessius, Tournely, les docteurs de Salamanque et Lacroix disent avec probabilité que, dans ce cas, on peut exiger l'intérêt qui a été promis. Du reste, notre pontife Benoît XIV, dans sa bulle précitée, veut que ceux qui prêtent sachent bien que, pour se mettre à l'abri de toute imputation d'usure, ils doivent bien expliquer, avant de faire le contrat, toutes les conditions, et l'intérêt qu'ils entendent stipuler. Voici ses paroles : « Ceux qui veulent se maintenir exempts de toute tache d'usure, ont besoin d'être avertis qu'ils doivent faire connaître d'avance le contrat qu'ils se proposent de dresser, les conditions qu'ils demandent à y insérer, et le profit qu'ils veulent retirer de leur argent [1].

CLI. La seconde condition est que l'on n'exige pas, sous prétexte de *lucre cessant*, plus que la valeur de l'espérance qu'on pouvait avoir de réaliser ce lucre, déduction faite des dépenses qui auraient dû être faites pour l'acquérir, et non la totalité de ces dépenses, mais une partie seulement, c'est-à-dire autant que le prêteur aurait dû payer à une autre personne pour se décharger de ce travail [2]

CLII. La troisième condition, c'est que le contrat de prêt soit la véritable cause du dommage ou de la cessation du lucre; parce que si le prêteur a la possibilité de se procurer ce même profit avec d'autre argent qu'il a entre ses mains, ou au moyen d'une autre industrie à laquelle il n'aurait pas pu se livrer s'il avait gardé l'argent, et qu'il l'eût mis dans le commerce; alors il ne peut rien exiger. Mais si le prêteur a donné en prêt de l'argent qu'il destinait au négoce, et qu'il n'ait pas l'intention d'y employer celui qu'il conserve dans sa cassette

1. Qui ab omni usuræ labe se immunes præstare volunt, admonendi sunt ut contractum instituendum antea declarent, et conditiones inserendas explicent, et quem fructum ex pecunia postulent. Cf. lib. III, n. 769 et 773.

2. *Ibid.*, n. 769, à ces mots : II. *Conditio.*

pour les besoins de sa famille, ou pour parer aux cas fortuits (comme le dit le P Cuniliati), ou pour tout autre projet qu'il ait conçu; alors il peut raisonnablement exiger l'intérêt pour cause de *lucre cessant*, à l'occasion de l'argent donné en prêt, comme le disent Lessius, Molina, Lugo, Laymann, Castropalao, Valentia, les docteurs de Salamanque, etc., parce qu'alors c'est en réalité le prêt qui est cause que le prêteur est privé du lucre qu'il espérait retirer de son argent. Quant au prêteur, il n'est pas obligé de destiner au négoce, en remplacement de l'argent prêté, celui qu'il réserve pour d'autres projets. Cependant je n'admettrais pas cette décision dans le cas où le prêteur, en donnant son argent en prêt, avait déjà l'intention de substituer à cet argent retiré du négoce celui qu'il réservait pour une autre destination [1]

CLIII. A ces trois conditions, le P Concina en ajoute une quatrième, qui est que le dommage naissant ou le lucre cessant soit certain, par exemple, si l'occasion du profit à faire est toute prochaine ou même se présente actuellement. Mais la plupart des auteurs, tels que Sylvius, Navarre, Malder, Salas, Decoquer, les docteurs de Salamanque, etc., disent avec plus de raison que l'on peut très-bien stipuler, par un pacte, que l'intérêt sera exigible en vertu des titres ci-dessus énumérés, lors même qu'ils seraient incertains, pourvu qu'ils offrent une probabilité suffisante, et que cet intérêt ne dépasse pas la valeur du dommage dont on est menacé, ou du lucre dont on se trouve privé; car il y a très-certainement lieu d'indemniser celui qui s'expose à un dommage même incertain, ou qui se prive de l'espoir même incertain de réaliser un bénéfice [2]

CLIV Le troisième titre est le péril que l'on court de ne pouvoir se faire rembourser le prêt. La valeur de ce titre est fortement contestée par quelques auteurs, mais elle est généralement, et à juste titre reconnue même par des auteurs probabilioristes, tels que Fagnan, l'auteur de la Théologie de Périgueux, Cabassut, Tournely, Wigandt, et de plus par Sil-

1. Cf. lib. III, n. 771. — 2. *Ibid.*, n. 770.

vestre, Lessius, Molina, les docteurs de Salamanque et autres, pourvu que le péril soit extraordinaire et non commun. La raison en est que courir de pareils risques est certainement une chose estimable à prix d'argent, ainsi que l'enseigne saint Thomas, lorsqu'il dit : « Ce qui n'est exposé à aucun danger a plus de prix que ce qui est en péril [1] » Ce sentiment trouve aussi sa confirmation dans ce qui fut dit au concile de Latran tenu sous Léon X, sess. 20, où, tout en défendant de recevoir un intérêt pour le prêt, on mit la restriction suivante : « A moins (remarquez bien ceci) que le prêteur ne coure le risque de perdre la valeur prêtée ou d'être obligé de faire des dépenses pour en obtenir le recouvrement ; » et le concile ajoute que l'intérêt exigé hors de ces cas est une usure : « lors, dit-il, qu'on cherche à l'obtenir sans faire aucuns frais et sans courir aucun danger [2] » C'est ce qui se trouve encore confirmé par une déclaration de la sacrée Congrégation *de propaganda fide*, approuvée par Innocent X et rapportée par les auteurs les plus graves, tels que Cabassut, Tournely, Lacroix, Bonacina, et avant tous les autres par Hurtado, qui en a donné la copie authentique, faite de la main d'un notaire apostolique, où il est dit que le prêteur peut recevoir un intérêt en sus de la somme prêtée, dans le cas d'un danger probablement imminent [3].

CLV Les auteurs qui professent l'opinion contraire, opposent à cela le texte du chap. *Naviganti, de usur.*, où on lit que la convention par laquelle on se réserve d'exiger quelque chose en sus de la valeur prêtée, doit être considérée comme usuraire, quand le prêteur prend pour son compte le péril du prêt. Voici les paroles du texte : « Par cela seul qu'il (le prêteur) prend tous les risques à sa charge, il doit être tenu pour usurier [4] » Mais on leur répond, avec plusieurs, 1° que, dans le texte sur lequel ils s'appuient, il est probable que la particule

1. Res extra periculum plus æstimantur quam existentes in periculo (*Opusc.* 75, cap. 6). — 2. Quando nullo sumptu nullove periculo conquiri studetur.
3. Ratione periculi probabiliter imminentis. — Cf. lib. III, n. 765.
4. Eo quod suscipit in se periculum, usurarius est censendus.

non a été omise par quelque erreur de copiste, particule qui devait se trouver avant le mot *censendus*, comme le disent, avec beaucoup de probabilité, Tournely, Cabassut, Laymann, Castropalao, Cuniliati, etc., vu l'ensemble des paroles qui viennent immédiatement après celles que nous venons de citer : « On ne doit pas non plus regarder comme usurier celui,etc. [1]; » paroles dites à propos d'un autre cas,et qui, si l'on n'ajoutait pas la particule négative, ne s'accorderaient nullement avec les précédentes : « Il doit être tenu pour usurier [2] » Mais (quoi qu'il en soit de cette première raison) on leur répond avec Fagnan, 2° que cela peut s'admettre au for extérieur, qui présume dans un tel contrat l'intention usuraire, mais non pas devant le for intérieur de la conscience. On leur répond 3° que cela peut encore être admis pour le cas où le prêteur voudrait en vertu du prêt lui-même obliger l'emprunteur à transiger avec lui pour ce péril : car si l'emprunteur offre une garantie, le prêteur est obligé de l'accepter, mais non lorsqu'il n'a pas l'intention de lui imposer cette obligation [3]

CLVI. Il est bon de se rappeler ici que dans ce même concile de Latran, dont nous avons parlé plus haut, on sanctionna l'établissement des *monts* dits *de piété*, où l'on exige un certain intérêt au-dessus de la valeur du prêt pour couvrir les dépenses occasionnées par les employés et par les soins qu'exige la conservation des gages. Ces gages sont vendus si on laisse passer le temps fixé d'avance pour la restitution du prêt, et l'excédant du prix sur le prêt est donné aux emprunteurs s'ils se retrouvent, sinon on applique cet excédant aux pauvres, ou au profit du Mont-de-Piété lui-même. Quelques auteurs prétendent que ces monts-de-piété ne doivent prêter qu'aux pauvres ; mais il faut croire que cela ne s'applique qu'aux monts-de-piété qui sont pauvres, au point d'être exposés à se mettre dans l'impuissance de secourir les pauvres, pour l'avantage desquels ils ont été principalement institués [4]

1. Ille quoque... non debet ex hoc usurarius reputari, etc.
2. Usurarius est censendus. — 3. Cf. lib. III, n. 765, à ces mots : *Objiciunt.* 2.
4. *Ibid.*, à ces mots: *Circa.*

CLVII. Le quatrième titre est celui de la peine conventionnelle, c'est-à-dire le pacte par lequel il est stipulé que, si l'emprunteur ne se libère pas dans un temps fixé, il sera obligé de payer à titre d'amende une certaine somme en sus de la valeur du prêt. Ce titre est de même communément reconnu juste par Scot, Lessius, Tournely, Cabassut, Henri de Saint-Ignace, Wigandt, les docteurs de Salamanque, etc., comme il résulte aussi de la loi *Si pacta*, ch. *de pactis*, et du ch. *Dilectus, de arbitr.;* parce qu'une telle peine n'est pas et ne doit pas être imposée dans le but de retirer un profit du prêt, mais dans le but de contraindre l'emprunteur à restituer ponctuellement ce qui lui a été prêté, à époque convenue. Néanmoins, pour que cette peine puisse être exigée, trois conditions sont nécessaires : 1° que le retard apporté par l'emprunteur à rembourser le prêt dans le temps déterminé, soit considérable et coupable tout à la fois ; 2° que la peine soit modérée et proportionnée à la faute ; 3° que l'emprunteur se soit obligé à restituer le prêt à une époque où il lui est réellement possible d'effectuer cette restitution, autrement la convention serait présumée usuraire [1].

CLVIII. On demande ensuite si cette amende est due avant que la sentence en ait été prononcée en justice. Les uns répondent négativement ; mais les autres, comme Lessius, Tournely, Silvius, les docteurs de Salamanque, etc., répondent avec plus de probabilité qu'on doit l'acquitter sans attendre la sentence du juge, parce que cette amende est moins une peine que le résultat d'une convention [2] Il faut remarquer ici que la convention appelée *legis commissoriæ*, c'est-à-dire lorsque le gage doit appartenir au prêteur si on ne le rembourse pas à l'époque fixée, est usuraire, et que, nonobstant cette convention, le prêteur doit restituer le surplus de la valeur du gage sur celle des choses prêtées, et en même temps les fruits qu'il en a retirés, lorsque le gage est une chose qui produit des fruits. Par conséquent la convention appelée anti-

1. Cf. lib. III, n. 766. — 2. *Ibid.*, n. 767.

chrèse, et chez les Italiens *a godere*, par laquelle le prêteur s'attribue les fruits de la chose qui lui est donnée en gage, est une convention illicite. Il faut faire une exception pour le cas où un pareil gage aurait été donné dans le but d'accomplir la promesse d'une dot (laquelle dot n'aurait pas encore été constituée), afin de subvenir aux charges du mariage [1], ou bien encore, lorsqu'un vassal donne sa terre en gage à son maître (c. I, *de feudis*).

CLIX. Pour distinguer les conventions qui sont licites dans le prêt, de celles qui ne le sont pas, il faut suivre la règle tracée par saint Thomas [2], qui est que toute obligation imposée à l'empruntur, si elle est appréciable en argent, est une usure, mais qu'il n'y a pas d'usure lorsque la chose qu'on exige ne peut être acquise à prix d'argent, comme, par exemple, la bienveillance [3], pourvu qu'on n'exige pas en outre quelque avantage particulier, comme témoignage de cette bienveillance ou de cette reconnaissance ; ce qui résulte de la 42e des propositions condamnées par Innocent XI, laquelle portait qu'il n'y avait pas usure lorsqu'on exigeait quelque chose « comme due à titre de bienveillance et de gratitude [4] ; » comme, par exemple, si le prêteur obligeait l'emprunteur à lui rendre quelque service. La raison en est que la reconnaissance peut être témoignée de bien d'autres manières, par exemple, en louant et honorant son bienfaiteur, etc. ; d'où il résulte que l'obligation de rendre un objet particulier est une obligation appréciable en argent, et par conséquent constitue une usure.

CLX. Il est également illicite d'obliger l'emprunteur à acheter à l'avenir du prêteur les choses qui lui sont nécessaires, ou à lui louer sa maison, ou à lui vendre son grain, ou à lui prêter de l'argent, ou toute autre chose. Nous disons *à l'avenir*, parce qu'il n'y aurait rien d'illicite à demander ces choses à l'emprunteur au moment où il demande à emprunter, comme le dit saint Thomas avec la plupart des autres auteurs [5]

1. Cf. lib. III, n. 775 et 776. — 2. 2-2, q. 78, a. 2. — 3. Cf. lib. III, n. 477.
4. Tanquam ex benevolentia et gratitudine debitam.
5. Cf. lib. III, n. 780 et 781.

CLXI. Est encore illicite le pacte par lequel il est stipulé que l'argent ou les autres objets prêtés seront rendus en objets d'une autre espèce, parce que ce serait encore là une charge appréciable en argent. Après cela, on demande s'il est permis de stipuler que la chose prêtée sera rendue dans un temps déterminé, en même qualité et quantité ; si, par exemple, le prêt consiste en blé qui a été coupé en août, et que l'on stipule qu'il sera rendu en même quantité au mois de mai. On répond que, lorsqu'il est également douteux qu'au mois de mai le prix du grain puisse augmenter ou diminuer (et la même règle est applicable à toute autre chose), ou bien si le prêteur était d'ailleurs décidé à conserver son blé jusqu'au mois de mai, alors, sans aucun doute, la convention est licite, déduction faite, cependant, des frais et des chances qu'offrira la conservation du grain ; mais si la chose ne peut pas diminuer au mois de mai, et si, d'un autre côté, le prêteur n'était pas dans l'intention de la garder jusque-là (quoi que puissent penser à ce sujet Soto et Molina, qui disent qu'il est de la nature du prêt d'obliger à rendre la chose en égale quantité), nous dirons avec Lessius, les docteurs de Salamanque, Azor, Bonacina, etc., qu'une telle convention est usuraire, parce que, lorsqu'on oblige l'emprunteur à rendre le grain précisément au mois de mai, s'il a augmenté de valeur, on est censé avoir eu l'intention de faire un bénéfice. Il résulte de là qu'en faisant la restitution du prêt, on doit en déduire la valeur de l'augmentation de prix. Néanmoins, dans un prêt qui consiste en argent, il est permis de stipuler qu'il sera rendu avec les mêmes espèces, du moins si la diminution de valeur n'est pas moralement certaine [1]

CLXII. Les docteurs s'accordent à dire qu'on peut, en faisant un prêt, exiger une chose qui est due en bonne justice, comme si l'on exigeait que l'emprunteur se désistât d'une vengeance ou d'une vexation injuste, ou qu'il payât une dette contractée antérieurement [2] Nous avons dit *due en justice*.

1. Cf. lib. III, n. 782. — 2. *Ibid.*, n. 774 et 777.

parce que le cas ne serait plus le même si la chose n'était due qu'à titre de charité. Nous dirons donc avec Azor, Bonacina, Sporer, les docteurs de Salamanque, etc., (quoi qu'en disent le P Concina, et autres) qu'en faisant un prêt à un médecin ou à un avocat, qui ne seraient obligés que par charité à rendre leurs services à des malades ou à des plaideurs, on ne peut pas, par une clause à insérer dans le contrat, les obliger à s'acquitter gratuitement de ce devoir, parce qu'une fois cette convention consentie, il y aurait pour eux à accomplir une obligation de justice qui est appréciable à prix d'argent [1] Ainsi donc nous dirons avec Laymann, Lugo, Bonacina, etc., contre quelques autres, que le prêteur ne peut pas obliger l'emprunteur à lui pardonner une injure que la charité seule lui fait un devoir de pardonner, mais dont la justice lui donne le droit de réclamer satisfaction [2]

CLXIII. Enfin, pour dire un mot des obligations des usuriers et de tous les autres qui coopèrent à leurs usures d'une manière grave et directe, contre la volonté des emprunteurs, nous dirons qu'ils sont tenus de restituer toutes les usures qu'ils se sont attribuées, mais non ce qu'ils ont pu acquérir par ce moyen, parce que ces profits sont un fruit de leur industrie, et doivent appartenir à la personne qui se les est procurés [3] Il est probable ensuite que les héritiers des usuriers ne sont pas tenus *in solidum* à la restitution des usures, mais que chacun n'y est tenu qu'au prorata de sa portion héréditaire, ainsi qu'on peut l'inférer du ch. *Tua nos*, 9, *de usur.*, et de la loi 1, c. *De delict.*, *lib.* 4, *tit.* 17 [4]

CLXIV Les serviteurs de l'usurier employés à des commissions qui ne préjudicient pas à l'emprunteur, comme, par exemple, à transporter des gages, ou l'argent, ou bien à inscrire les comptes, ou encore à réclamer amicalement le paiement de l'usure, ne sont pas obligés à la restitution; mais il en est autrement de ceux qui signent les billets, ou qui exigent le paiement par des menaces ou par tout autre moyen [5]

1. Cf. lib. III, n. 777. — 2. *Ibid.*, n. 778. — 3. *Ibid.*, n. 784 — 4. *Ibid.*, n. 790. — 5. *Ibid.*, n. 67.

Ces principes sont admis par Cuniliati [1], Habert, Tournely et Antoine.

CLXV Quant à ceux qui conseillent l'usurier, ou qui lui fournissent de l'argent, ils ne sont pas obligés à la restitution (d'après Lugo, Tolet, Silvestre et en général tous les autres), lorsqu'ils le font dans l'intérêt de l'emprunteur [2] Notons, en dernier lieu, que les usuriers publics sont infâmes, que leur testament est déclaré nul, et qu'ils ne peuvent ni être admis à la communion, ni être enterrés en terre sainte, et que celui qui les y enterre, sachant qu'ils sont usuriers, est excommunié *ipso facto* [3]

§ V

De l'achat et de la vente.

166. Détermination du prix et de la chose. — 167. Des arrhes. — 168. Quand la propriété est-elle transférée? — 169. De l'achat sous condition. — 170. Si les risques et les fruits de la chose sont toujours pour l'acheteur. — 171. Du pacte d'exiger les fruits jusqu'au paiement. — 172. Si l'on achète avec l'argent d'autrui, ou si l'on vend la chose d'autrui. — 173. Du prix légitime. — 174. Comment le prix augmente ou diminue. — 175. De la marchandise que le marchand offre de lui-même, et quand est-ce qu'on peut vendre plus cher ? — 176 et 177. Des ventes à l'encan (*sub hasta*). — 178. Si, pour délai de paiement, ou au contraire pour paiement anticipé, etc. — 179. De l'achat des billets à ordre. — 180. Du pacte de rétrocéder. — 181. Et de racheter. — 182. Du contrat *moatra et d'antichrèse*. — 183 et 184. Du monopole. — 185 à 187. Du vice de la chose. — 188. Celui qui sait que dans peu le prix doit augmenter ou diminuer, etc. — 189. Des vendeuses et des courtiers. — 190. Si la même chose est vendue à deux personnes. — 191. Si la chose périt, etc.

CLXVI. Remarquez 1° que, pour la validité d'un contrat d'achat, il faut la détermination tant du prix (au moins en confiant à un tiers le soin de le déterminer), que de la chose à vendre, au moins sous le rapport de la mesure : par exemple, si l'on vend le vin de ce tonneau, à tant le baril; ou bien quant à l'espérance : par exemple, si l'on vend un coup de filet [4]

CLXVII. Ici on demande si, une fois les arrhes données,

1. Cuniliati, tr. 10, c. 2, § 7, n. 4. — 2. Cf. lib. III, n. 785. — 3. *Ibid.*, n. 792. — 4. Cf. lib. III, n. 704.

celui qui les a données peut, en consentant à les perdre, dissoudre le contrat. On répond qu'il le peut, par la raison que tel est l'usage établi; mais il en serait autrement, si les arrhes avaient été données seulement pour plus de garantie. Du reste, c'est avec raison que le P Concina (contrairement à l'opinion de Lacroix) dit que celui qui a donné des arrhes peut se retirer en les abandonnant, parce qu'en règle générale, tout contrat est censé fait conformément à l'usage établi [1]

CLXVIII. Remarquez 2° que le contrat d'achat est parfait par le seul consentement; mais que la propriété de la chose vendue n'est transférée que par la tradition. Ou plutôt la tradition même de la chose ne suffit pas pour en transférer la propriété, tant que l'acheteur n'en paie pas, ou tout au moins n'en offre pas le prix, ou qu'il n'en donne pas le gage ou l'assurance (vulgairement appelée cautionnement, en italien *pieggeria*), ou un certificat ou une promesse par écrit, comme on doit l'inférer du texte du § *Venditæ, Instit., de rerum divis*: [2] Voyez ce qui a été dit à cet égard, n° 107

CLXIX. Remarquez 3° que, dans une vente conditionnelle, l'accomplissement de la condition rétroagit jusqu'au jour de la formation du contrat; par conséquent les fruits que la chose a produits depuis cette époque appartiennent à l'acheteur, à moins que l'accomplissement de la condition n'ait été laissé à sa discrétion [3]

CLXX. Remarquez 4° que, quoique en règle générale les risques et les avantages de la chose appartiennent à son maître, néanmoins dans l'achat d'une chose déterminée, encore qu'elle n'ait pas été consignée, ou qu'elle ait été consignée, mais sans que le prix en ait été réglé (cas auquel, comme nous l'avons dit plus haut, la propriété de la chose reste au vendeur), les risques et les avantages sont entièrement pour le compte de l'acheteur, comme cela est exprimé dans les textes suivants : § *Cum autem*, 3, *Inst. de emptione et vendit.*; *l. Id quod*, 7, *de peric. et commod., ac l. Post perfectum*, 1, *c.*

1. Cf. lib. III, à ce mot *Quær.* — 2. Cf. lib. III, n. 795 et 796. — 3. N. 797.

eod. tit. On en excepte néanmoins le cas où il y aurait convention expresse du contraire, ou si la chose n'étant pas consignée, le vendeur avait été mis en demeure de la consigner, ou bien si elle s'était détériorée ou perdue par sa faute [1] Mais hors de ces cas pour lesquels il faut faire exception, les risques de la chose sont pour l'acheteur, ainsi que les fruits qu'elle produit. Sur ce point le droit canonique réprouve comme favorables à l'usure [2], les lois civiles qui ont consacré des principes contraires, suivant ce que disent les théologiens de Salamanque [3]

CLXXI. On demande si le vendeur peut se réserver la faculté de retenir les fruits produits par la chose jusqu'au paiement du prix, lorsque la propriété est déjà transférée au moyen de la tradition de la chose et de la convention du prix. Quelques auteurs soutiennent la négative; mais l'affirmative est professée plus généralement, et aussi avec plus de probabilité, par Sanchez, Molina, Bonacina, la Théologie de Périgueux, etc., parce qu'alors le vendeur peut se réserver la propriété utile de la chose jusqu'au parfait paiement du prix [4]

CXLXXII. Remarquez 5° que si quelqu'un achète une chose avec l'argent d'autrui, mais en son propre nom, cette chose lui appartient, d'après la loi *Si eo, de rei vind.* Les docteurs font une exception pour le cas où l'argent appartiendrait à l'Eglise, ou à un mineur, ou à un militaire [5] Au contraire, si quelqu'un vend la chose d'autrui, quoique la vente soit nulle à l'égard de la chose, néanmoins il acquiert la propriété de l'argent. Mais s'il a vendu de mauvaise foi, il est tenu d'indemniser l'acheteur de tout le dommage éprouvé par celui-ci (quand la chose est rentrée par éviction entre les mains du propriétaire), lors même qu'il aurait été convenu qu'il ne serait obligé à rien en cas d'éviction, comme cela résulte de la loi *Emptorem*, § *Qui autem*, *ff de actionib. empt.* On doit excepter néanmoins, 1° le cas où il a été expressément convenu que le prix ne serait pas restitué ; 2° celui où le vendeur n'en est pas

1. Cf. lib. III, n. 798. — 2. Cf. lib. III, à ce mot *Ita*. — 3. Trac. 14, c. 2, n. 17. — 4. Cf. lib. III, n. 798, à ce mot : *Diximus*. — 5. *Ibid.*, n. 799.

devenu plus riche, parce qu'il a donné le prix qu'il avait reçu; 3° celui où l'acheteur savait que la chose appartenait à autrui, ou qu'elle était grevée de quelque charge, suivant la loi *Si fundum, c. de evict.* Tout ce que nous venons de dire est bon pour le for extérieur; mais quant au for de la conscience, lorsque le prix n'a pas été adjugé au fisc à titre d'amende, il doit être restitué à l'acheteur [1].

CLXXIII. Remarquez 6° que toutes les fois que le taux du prix est fixé par les gouvernements, tous les citoyens, y compris même les ecclésiastiques, doivent observer cette taxe, à moins que les circonstances ne soient changées, ou que la plus grande partie des habitants n'ait cessé de l'observer au su des magistrats [2]. Mais s'il n'y a pas de taxe, le prix de chaque chose a un minimum, un terme moyen et un maximum, et chacun de ces prix est légitime. A cet égard, il faut remarquer 1° que, pour la fixation du prix, il faut prendre en considération l'époque de la tradition et le lieu de la vente. Il faut remarquer 2° que, pour la fixation du prix des choses précieuses et extraordinaires, on a plus de latitude que pour celui des choses ordinaires et de peu de valeur. Pour donner un exemple de cette différence, le vin qui vaut cinq, peut être acheté quatre et six; s'il vaut dix, il peut être acheté huit et douze; s'il vaut cent, il peut être acheté quatre-vingt-quinze et cent cinq. Voilà pour les objets ordinaires; mais à l'égard des objets extraordinaires et d'un grand prix, une maison de campagne, par exemple, qui a été vendue vingt mille, peut être achetée douze mille [3]. Il faut remarquer 3° que, si dans le prix exigé il y a lésion de plus de la moitié (*ultra dimidium*), la partie lésée peut poursuivre en justice la rescision du contrat. Mais si cette lésion est de moins de la moitié (*infra dimidium*), l'autre partie est également obligée en conscience (mais non en justice) à indemniser l'acheteur jusqu'à concurrence de la juste valeur de la chose. Néanmoins, si les deux parties ont ignoré la juste valeur de la chose, alors

1. Castrop., tr. 33, d. 5, p. 28, § 1, n. 1, et Salam., tr. 14, c. 2, n. 31, cum aliis. — 2. Cf. lib. III, n. 803. — 3. *Ibid.*, n. 804.

celle dont elles sont convenues est considérée comme justement réglée [1] Il faut remarquer, en dernier lieu, qu'ordinairement parlant on n'ajoute pas foi aux allégations des vendeurs; par conséquent un vendeur n'est pas tenu à la restitution, si le prix qu'il a exigé n'excède pas le *maximum*, ou s'il ne s'est pas aperçu, de manière à ne pouvoir en douter, que l'acheteur a eu la simplicité de s'en rapporter à sa bonne foi [2]

CLXXIV Remarquez 7° que le prix augmente ou par la concurrence des acheteurs, ou par la rareté de la marchandise, et que réciproquement il décroît par suite du manque d'acheteurs ou de l'abondance de la marchandise. Cette règle doit être spécialement observée pour la solution de plusieurs questions dont nous nous occuperons un peu plus loin [3] Il faut encore remarquer que le prix, quel qu'il soit, peut toujours être justifié par l'usage suivi dans le pays où la chose se trouve [4]

CLXXV Remarquez 8° à l'égard de l'acheteur, qu'il peut acheter même à un prix au-dessous du minimum, lorsqu'il s'agit d'une chose qui lui est peu utile, ou d'une chose qu'il achète pour rendre service au vendeur. De là quelques auteurs prétendent que la marchandise qui est en magasin diminue de valeur pour moitié. Mais suivant l'opinion la plus commune, qui est celle du P Cuniliati, elle diminue seulement pour un tiers. La raison de cette diminution de prix d'objets dont les vendeurs demandent d'eux-mêmes à se défaire, c'est que dans ces ventes les acheteurs sont en plus petit nombre [5] Pour la même raison, celui qui achète plusieurs objets ensemble, peut les acheter au-dessous du minimum du prix fixé pour chacun [6] Mais le vendeur, au contraire, ne peut vendre au-dessus du maximum, sous prétexte que l'acheteur a grand besoin de la chose ou qu'il la désire fortement [7] Mais, si à ces raisons-là viennent s'en joindre d'autres, il peut exiger plus que le

3. Cf. lib. III, n. 805, à ces mots : *Quod si.* — 2. *Ibid.*, à ces mots : *Hic etiam.* — 3. *Ibid.*, n. 807, à ces mots : *Not.* 2. — 4. Cf. lib. III, n. 808, inf. *Not.* 1. — 5. *Ibid.*, n. 802. — 6. *Ibid.*, à ces mots : 2. *Empt.* — 7. *Ibid.*, n. 806.

maximum; par exemple, 1° s'il en résulte pour lui un dommage, ou un lucre cessant (pourvu qu'il en avertisse l'acheteur), et cela quand même il y aurait une taxe établie pour le prix, et quoique ce soit le vendeur qui ait fait les premières démarches pour vendre la chose; 2° si le vendeur a une affection toute particulière pour l'objet dont il se dessaisit [1]; 3° s'il s'agit d'objets d'une espèce particulière, comme pierreries, tableaux, animaux sauvages, et autres semblables objets. Quant à la question de savoir s'il peut vendre ces objets-là au plus haut prix possible (*quanti plurimi*), quelques auteurs répondent affirmativement; mais la négative est plus probable, *nisi sit usus mulieris honestæ* [2] 4° S'il vend sa marchandise en détail, à raison de la peine plus considérable qu'il est obligé de prendre, et de la perte (vulgairement appelée déchet) qui intervient [3]

CLXXVI. Remarquez 9° que les choses qui se vendent à l'enchère (*sub hasta*), ou qui sont exposées en vente par les courtiers, peuvent être vendues et achetées au prix qu'on en trouve, quel qu'il soit, comme on peut l'inférer de la loi 2, c. *de rescind. vend.*, pourvu qu'il ne soit pas fait usage de moyens frauduleux, soit de la part du vendeur, comme par exemple s'il cachait le vice de la marchandise, ou qu'il s'aidât de faux enchérisseurs; soit de la part de l'acheteur, comme si, par des ruses, des menaces ou des prières importunes, il détournait d'autres personnes de faire leurs offres [4]

CLXXVII. On met en doute ici s'il est permis à quelqu'un de détourner les autres par de simples prières du dessein qu'ils peuvent avoir de faire leurs offres. Quelques auteurs sont pour la négative; mais la plupart le permettent, comme Tournely, Lugo, les théologiens de Salamanque, Castropalao, Navarre, Vega, Tapia, Conrad., etc. [5].

1. Cf. lib. III, n. 807, *qu.* 1. — 2. *Ibid.*, n. 808. — 3. *Ibid.*, n. 809. — 4. *Ibid.*, n. 808, au mot *Notandum*.

5. Tournely, tom. I, p. 446; Lugo, *de contr.*, d. 26, n. 45; Salmant., eod. tit., c. 2, n. 58, cum Palao, Trull., Tapia et Dicast., ac Diana, p. I, tr. 8, r. 76. cum p. Navarr., Regin., Vega, Conrado et Arag.

CLXXVIII. On met en doute 2° si plusieurs acheteurs peuvent s'entendre pour ne plus faire de nouvelles offres. C'est là un cas dont les docteurs se sont peu occupés. Diana [1], Navarre et autres semblent le permettre, toutes les fois que ces acheteurs ont fait une offre qui égale au moins le minimum de la valeur de l'objet. Mais pour moi, je pense le contraire, avec le cardinal de Lugo [2] et plusieurs autres savants, pour le cas où la marchandise est mise en vente à l'enchère, *sub hasta,* par sentence du juge. Mon opinion est fondée sur ce que, le vendeur étant obligé de livrer la chose au plus offrant, les acheteurs lui causent un préjudice en n'offrant que le plus bas prix, ou même le prix moyen, parce qu'ils l'empêchent d'atteindre le prix moyen ou le maximum, auquel il a droit (c'est-à-dire, qu'il a le droit de n'être pas empêché d'atteindre). Car il arrive alors que le vendeur, s'il ne se trouve pas d'autres enchérisseurs, court le risque d'être obligé de livrer la chose à un bas prix, et quelquefois même au-dessous du minimum. Et d'un autre côté, l'équité veut qu'il ne soit pas privé de l'espoir d'obtenir un prix plus considérable par le concours de nouveaux enchérisseurs, qui peuvent par émulation faire augmenter le prix. C'est ce qu'exige l'équité, et ce que requiert absolument le droit de la licitation.

CLXXIX. Remarquez 10° que l'augmentation ou la diminution du prix ne peut pas résulter précisément du retard ou de l'anticipation du paiement, s'il ne s'y joint d'autres titres résultant du dommage naissant ou du lucre cessant, desquels titres on doit donner connaissance à l'acheteur, comme il a été dit au n. 150. Et remarquez ici que les marchands qui vendent à un prix plus élevé, peuvent difficilement être excusés par ce seul titre du *lucre cessant*, parce qu'en vendant à crédit ils vendent une plus grande quantité de marchandises, et rattrapent ainsi ce qu'ils perdent en attendant la rentrée de leur argent [3] Ils peuvent plus facilement être excusés par le titre résultant de la commune estimation, laquelle suffit probablement

1. P. I, tr. 8, r. 176. — 2. Disp. 26, n. 45, in fin. — 3. Cf. lib. III, n. 810.

pour justifier ces ventes à crédit, comme le disent Lugo, Lessius, Cano, Molina, Tolet, Sanchez, Castropalao, Bonacina et les théologiens de Salamanque, parce que, dans ces ventes-là, il y a une plus grande quantité d'acheteurs et moins de vendeurs, et qu'il s'y joint toujours le risque de perdre le capital. Il faut en dire autant des acheteurs qui, parce qu'ils paient d'avance, veulent un prix qui soit au-dessous du minimum, par la raison que, pour une vente de ce genre, il se trouve au contraire une grande quantité de vendeurs et peu d'acheteurs, et qu'il y a aussi quelque risque de ne pas avoir la chose, ou de ne pas l'avoir telle qu'on la désire [1]

CLXXX. Par la même raison, Navarre, Cajetan, Sanchez, Tournely, Anaclet, Azor, Lugo, saint Bernardin de Sienne et autres, disent avec probabilité que les titres d'une créance, lors même qu'ils sont liquides, peuvent être achetés à un prix inférieur, parce que, autre chose est avoir de l'argent en espèces, autre chose d'acheter un droit pour réclamer de l'argent, lequel droit est ordinairement d'une valeur inférieure, parce que, dans la pratique, il expose toujours à des exactions, ou au moins à des tracasseries et à des frais. Néanmoins, je pense qu'on doit en excepter les créances des banquiers appelées billets de banque, pour lesquels il n'y a, moralement parlant, aucun risque à courir, pourvu que la personne ne soit pas domiciliée trop loin, et qu'il n'y ait pas de désagréments ou de périls de la part de celui qui est envoyé pour faire le recouvrement [2]

CLXXXI. Remarquez 11° que la convention *de revendre* est licite lorsqu'elle réunit les conditions voulues, savoir : 1° que le prix soit moindre. Il peut, dans ce cas, être réduit jusqu'au quart, et suivant certains auteurs, jusqu'au tiers seulement. Alors l'acheteur peut très-bien s'obliger par un pacte à revendre pour le même prix, quand même la valeur de la chose aurait augmenté; 2° que la chose soit aux risques et périls de l'acheteur; 3° que le fonds soit vendu avec ou sans fruits, comme il se trouve à l'époque de la consignation [3]

1. Cf. lib. III, n. 811. — 2. *Ibid.* n. 829. — 3. *Ibid.*, n. 812.

CLXXXII. De plus, suivant l'opinion plus probable qu'ont adoptée Lessius, Lugo, Molina, Castropalao, Sylvius, P Navarre, Bonacina, Azor et autres, il est permis de faire un pacte de rachat, c'est-à-dire, de convenir que le vendeur sera obligé, sur la réquisition de l'acheteur, de racheter la chose; mais il faut, pour cela, plusieurs conditions : 1° qu'on n'y apporte pas une intention usuraire; 2° que le prix de la première vente soit augmenté; 3° que le vendeur soit tenu de racheter pour le même prix. Mais si la chose a été détériorée, il sera tenu seulement d'en payer la valeur, telle qu'elle s'en trouve à l'époque du rachat; et si, au contraire, la chose a augmenté de valeur, cette augmentation devra profiter au vendeur. De cette façon ce sera une véritable vente, et non un prêt, comme le supposent les partisans de l'opinion contraire; car, tant que le rachat n'a pas été fait, la chose est aux risques de l'acheteur, ce qui n'a pas lieu dans le prêt [1]

CLXXXIII. Le contrat dit *de mohatra* est, sans aucun doute, un contrat illicite, comme cela résulte de la proposition 40, condamnée par Innocent XI. Ce contrat a lieu lorsque quelqu'un vend avec la condition expresse ou tacite que la chose lui soit ensuite revendue à meilleur marché [2] De même aussi le contrat qu'on nomme *antichrèse*, vulgairement appelé « à jouir, » *a godere*, est un contrat illicite et usuraire : il a lieu lorsque l'une des parties donne en jouissance un fonds qui rapporte des fruits, et l'autre l'emploi d'une somme d'argent [3]; mais il faut faire attention à ce que porte le ch. I, *de feudis*.

CLXXXIV Remarquez 12° que le monopole est prohibé lorsqu'il est exercé des deux manières suivantes, savoir : 1° lorsqu'un marchand empêche l'importation d'autres marchandises dans le pays, afin de vendre seul les siennes au détriment des habitants ; 2° lorsqu'une ou plusieurs personnes achètent toutes les marchandises pour les revendre au-dessus du prix le plus élevé, auquel elles pourraient être vendues sur le marché, s'il n'y avait pas de monopole. Du reste, si une ou

1. Cf. lib. III, n. 813. — 2. *Ibid.*, à ce mot : *Nota.* — 3. Vid. SALM., c. III, n. 46

plusieurs personnes achètent les marchandises qui restent après que les habitants ont suffisamment fait leur provision, pour les revendre à un bénéfice modéré, ce n'est là qu'un achat bien licite, comme le disent avec raison Lugo, Molina, Lessius et Holzmann ; et de tels commerçants ne pècheraient pas contre la justice ni contre la charité, lors même qu'ils revendraient au maximum du prix de la marchandise, pourvu toutefois qu'ils n'engagent pas les autres marchands à vendre à un prix plus élevé [1] D'où il résulte que, s'ils se liguaient entre eux pour ne pas vendre au-dessous du maximum, quoiqu'il soit probable que, comme l'ont soutenu Lessius, Viva, Holzmann, Molina, Bonacina, l'école de Salamanque et autres, contrairement à Tournely, à Sporer, etc., ils ne pècheraient pas contre la justice, on ne pourrait néanmoins les excuser d'un péché grave contre la charité, comme tout le monde en convient. Par la même raison, ils ne pècheraient pas non plus contre la justice, lors même qu'ils n'observeraient pas la convention faite de ne vendre qu'au prix le plus élevé, parce qu'un pacte de cette nature, étant illicite et contraire à la charité, n'engendre pas d'obligation, ainsi que cela résulte du texte de la règle du droit 69, in 6, où il est dit : « qu'il y a grand nombre de promesses qu'il n'est pas à propos de mettre à exécution [2] »

CLXXXV Mais une fois que des marchands ont réussi à faire un monopole illicite et à vendre au-dessus du maximum, est-il permis aux autres de vendre au même prix? C'est ce qu'admettent effectivement les théologiens de Salamanque, Bonacina, Medina et autres, qui disent que dès lors ce prix est devenu le prix commun; mais je ne puis accéder à cette opinion déjà réfutée par Rebel, Tapia, Dicastillo et Concina, parce qu'une telle élévation de prix qui a pour cause une injustice est toujours injuste. Et on ne doit pas regarder comme une juste estimation celle qui est la suite d'une injustice [3]

CLXXXVI. Remarquez 13°, pour parler maintenant du vice

1. Cf. lib. III, n. 816. — 2. In multis promissis fidem non expedit servare. — Cf. lib. III, n. 817. — 3. Cf. lib. III, n. 817, à ces mots : *Sed hic.*

des marchandises, que ce vice peut porter sur la substance, ou sur la quantité, ou sur la qualité. Si le vice tient à la *substance*, le contrat est nul, ou du moins le trompeur doit réparer le dommage causé, lors même qu'il se serait fait donner par l'acheteur l'excédant de la juste valeur de la chose[1] Il faut remarquer ici, que si la chose est de meilleure qualité que celles qu'on vend ordinairement, on peut, sauf injustice, la vendre au prix ordinaire, après y avoir mêlé d'autres choses d'une qualité inférieure, comme, par exemple, en mêlant à du vin une certaine quantité d'eau, pourvu que l'acheteur ne prenne pas ce vin dans l'intention de le conserver, parce qu'étant mêlé avec de l'eau il se gâterait facilement. On doit dire la même chose des pharmaciens qui vendent une drogue pour une autre en la donnant à meilleur marché, pourvu que celle qu'ils substituent soit, sans aucun doute, aussi utile que l'autre, et que le prix en soit diminué ; c'est ce que s'accordent à soutenir Soto, Lugo et les théologiens de Salamanque[2] Voici ce qu'a écrit à ce sujet saint Antonin : « Les marchands qui sophistiquent les choses qu'ils vendent pour ne pas y perdre, en les vendant à un prix convenable, parce que, s'ils les vendaient sans les frelater, les acheteurs ne voudraient pas en donner le juste prix, attendu que les autres marchands vendent à plus bas prix en usant du même procédé, semblent pouvoir être excusés, pourvu que les mélanges dont ils usent ne soient pas de nature à nuire à la santé, s'il s'agit d'aliments, de boissons, ou surtout de remèdes[3] » Saint Thomas a confirmé la même doctrine en ces termes : « Si la chose vendue peut être utile à l'acheteur, et que le vendeur retranche du prix tout ce qu'il est convenable d'en retrancher à raison du vice de sa marchandise, il n'est point obligé d'en déclarer le vice[4]

1. Cf. lib. III, n. 819. — 2. *Ibid.*, n. 820, dub. I, et n. 821.

3. Cum aliqui sophisticant ea quæ vendunt, ut se servent indemnes, et cum aliquo lucro congruo, quia si venderent puras res, emptores non vellent dare justum pretium, quia alii vendunt alia sic mixta minori pretio; videntur posse excusari, dummodo non fiant mixturæ, quæ noceant corporibus in his quæ venduntur in cibum et potum, et præcipue in medicinalibus. (P. 2, tit. I, c. 17, § 4. — S. Ant., p. 2, tit. 1, c. 17, § 4.)

4. Cum usus rei est conveniens emptori, si venditor propter hujusmodi vi-

CLXXXVII. Si le vice tient à la quantité, il y a encore lieu à indemniser la personne trompée; mais lorsque la taxe est injuste, ou que le prix est tombé à un taux illégal par suite du monopole exercé par les acheteurs, on peut admettre avec Lugo, Laymann, Castropalao, les théologiens de Salamanque, etc., qu'il est permis au vendeur de se servir d'une mesure plus petite, de manière à faire l'équivalent du prix légal, mais seulement du *minimum* de ce prix [1]

CLXXXVIII. Enfin, si le vice tient à la *qualité*, il faut faire une distinction. Lorsque le vice est *patent*, le vendeur n'est pas obligé d'en faire la déclaration, et le contrat n'en est pas moins valable, pourvu qu'on n'ait pas la preuve de l'ignorance de l'acheteur, et pourvu aussi que la qualité n'entre pas dans la substance du contrat, comme, par exemple, si l'acheteur avait bien expliqué qu'il ne voulait la chose qu'avec cette qualité. Mais si le vice est caché, il n'y a pas de doute que le vendeur ne soit tenu de le faire connaître, à moins qu'il n'ait déclaré vendre, comme on dit vulgairement, tel que se trouve le sac, ou comme (sans cette protestation) on le pratique dans les foires; en remarquant cependant que dans ce cas la chose ne peut être vendue à un prix plus élevé, que celui qu'elle vaudrait si le vice caché était connu [2]

CLXXXIX. On demande ensuite si quelqu'un peut vendre une chose au prix courant, lorsqu'il est instruit que dans peu de temps elle diminuera de valeur. Il est probable qu'il le peut, comme le disent (contre l'opinion de quelques auteurs) Cajetan, Lessius, Soto, Castropalao, Tournely, les docteurs de Salamanque, Bonacina, ainsi que saint Thomas, qui a dit : « Le vendeur qui vend sa marchandise au prix qu'il en trouve ne paraît pas agir contre la justice, s'il s'abstient de faire part de ce qu'il sait devoir arriver [3] » La raison en est que dans une

tium subtrahat quantum oportet de pretio, non tenetur ad manifestandum vitium. (S. Thom., 2-2, q. 77, a. 3.)

1. Cf. lib. III, n. 822. — 2. *Ibid.*, n. 823.

3. Venditor, qui vendit rem secundum pretium quod invenit, non videtur contra justitiam facere, si quod futurum est, non exponat. (2-2, q. 77, a. 3, ad 4.)

vente il ne s'agit pas du prix à venir, mais, au contraire, du prix actuel de la marchandise ; lequel prix doit être fixé, non pas d'après les notions particulières que peut avoir l'un des contractants, mais d'après l'estimation générale et actuelle. (De même il est permis également d'acheter les marchandises au prix courant, quoique l'on sache par quelque voie particulière que leur valeur doit augmenter dans peu de temps). Et Lessius, Bonacina, Tournely, Roncaglia, Cuniliati, et les théologiens de Salamanque sont d'avis, comme c'est effectivement probable, que celui qui vend de cette manière ne pèche pas même contre la charité, à moins que l'acheteur ne doive par suite être jeté dans une grave nécessité, ou bien encore si, lorsqu'il pouvait vendre la chose à une personne qui voulait la consommer sur-le-champ, il a préféré la vendre à une autre qui veut la garder. Remarquez cependant que cela ne s'applique qu'au cas où la diminution ou l'augmentation du prix n'est connue que de l'un des contractants en particulier; car, dès l'instant où le bruit de ce changement est devenu public, le prix commun aussitôt n'est plus le même [1]

CXC. Remarquez 14° que celui à qui l'on confie une chose à vendre, quoique à un prix déterminé, ne peut pas garder le surplus s'il l'a vendue plus cher, lors même qu'il l'aurait vendue dans un lieu plus éloigné, et qu'il lui en aurait coûté plus de peine; à moins cependant 1° qu'il n'y ait apporté une diligence tellement extraordinaire, que ce surplus n'en soit que la juste récompense; 2° qu'il n'ait amélioré la chose ; 3° que le profit ne soit peu considérable; 4° qu'il n'y ait convention tacite de ne rendre que le prix fixé, comme, par exemple, lorsque le maître ne lui aurait pas assigné de salaire; 5° qu'après s'être donné du mouvement pour trouver des acheteurs, le courtier ne se la soit achetée à lui-même au prix qu'il a pu en trouver pour la revendre ensuite avec bénéfice. On doit dire respectivement la même chose de celui qui a reçu commission d'acheter quelque marchandise [2] Les tailleurs, qui

1. Cf. lib. III, n. 824. — 2. *Ibid.*, n. 825.

s'offrent pour acheter eux-mêmes le drap des habits qu'ils ont à faire, ne peuvent en retirer plus que le prix qu'ils en ont payé, à moins qu'ils ne l'aient acheté de quelque personne qui, à cause d'une amitié particulière, ou parce qu'elle a l'habitude de fréquenter leur boutique, les leur laissent au-dessous du prix ordinaire [1].

CXCI. Remarquez 15° qu'une chose qui a été vendue à deux personnes, devient la propriété de celui auquel elle a été livrée après qu'il en a payé le prix, ou qu'il s'y est engagé du moins par un billet, comme il a été dit au n. 168. Mais si cet acheteur était de mauvaise foi et qu'il sût que la chose avait déjà été vendue à un autre, il serait obligé de la rendre au premier acheteur (suivant l'avis commun des docteurs). Mais il n'y est obligé qu'après sentence, à moins 1° qu'il n'ait engagé le vendeur à la lui vendre ; 2° que le premier acheteur ne soit un établissement religieux, un mineur ou une communauté ; 3° que ce ne soit un donataire, car le donataire est obligé de rendre la chose à l'acheteur, s'il la réclame dans l'année, en vertu de la l. I, ff. *Fraud.*, etc. [2]

CXCII. Remarquez 16°, que lorsque la chose vendue est déterminée, comme telle maison, tel tonneau, si elle vient à périr, elle périt pour l'acheteur, pourvu toutefois que le vendeur n'ait pas été mis en demeure de la consigner. Mais s'il ne s'agit pas d'une chose déterminée, comme, par exemple, dix têtes d'un tel troupeau, ou si elle n'est déterminée que par rapport à la mesure, comme ce tonneau de vin à tant le baril, et que cette chose périsse avant la tradition ou le mesurage, elle périt pour le compte du vendeur, à moins que ce ne soit par la faute de l'acheteur que celui-ci n'en soit pas entré jusque-là en possession, ou que le mesurage n'en ait pas été fait. Ainsi le veut la loi *Lector*, ff. *de Peric.* Mais l'augmentation ou la diminution de la valeur de la chose elle-même est pour le compte de l'acheteur, comme le disent Lessius, Bonacina, les théologiens de Salamanque, etc.[3] Quand une fois

1. Cf lib. III, n. 826. — 2. *Ibid.*, n. 827. — 3. *Ibid.*, n. 828.

la chose a été consignée, elle est aux risques et périls de l'acheteur, quand même il n'en aurait pas encore payé le prix, ni même donné garantie, comme nous l'avons dit plus haut, au n. 170.

§ VI.

Du négoce.

193. A qui le négoce est-il défendu, et quand y a-t-il faute grave à s'y livrer? Si un clerc fait le négoce par l'intermédiaire d'autrui ou pour le profit d'autrui. — 194. Acheter des troupeaux pour trouver un emploi aux pâturages que l'on possède, etc. — 195. Vendre à un prix plus élevé pour acheter à un prix moindre. Acheter les laines, etc., s'il y a nécessité. — 196. Si un clerc peut remplir les emplois de tuteur, d'agent d'affaires, etc.

CXCIII. Le caractère constitutif du négoce, c'est l'achat des marchandises pour les revendre, sans leur avoir fait subir aucun changement. Les religieux, les clercs engagés dans les ordres sacrés, ne peuvent s'y livrer sans commettre une faute grave. Il n'en est pas de même des *minorés*, lorsqu'ils ne sont pas investis d'un bénéfice, comme le disent les docteurs, d'après le canon *Placuit*, 3, c. 21, q. 10 [1] Par conséquent il y a péché grave de la part d'un clerc ou d'un religieux, lorsqu'il fait habituellement le commerce, encore qu'il le fasse sans scandale, ni matière grave ou honteuse, comme le disent Lugo, Lessius, les docteurs de Salamanque et autres (contrairement à quelques autres en petit nombre) [2]; quoiqu'il soit probable qu'on peut l'excuser de péché mortel, lorsqu'il n'a fait que deux ou trois de telles opérations en matière légère, ou bien une fois seulement en matière grave, comme cela résulte du chap. fin. *de vita et hon. cler.*, où il est dit : *Non insistant*, etc. Et c'est ainsi que l'excusent de même Laymann, Castropalao, les théologiens de Salamanque, etc., avec les autres en général, s'il fait le commerce par l'intermédiaire d'un autre, pourvu toutefois (disent Lugo et les docteurs de Salamanque), que sa participation aux opérations ne soit pas considérable [3] Mais Benoît XIV, dans sa bulle *Apostolicæ*, de l'année 1741, a

1. Cf. lib. III, n. 831. — 2. *Ibid.*, à ces mots : *Non peccat.* — 3. Cf. lib. III, n. 832.

déclaré que le clerc qui met son argent dans le commerce *sub alieno laici nomine*, ou, comme il l'a expliqué dans son traité de *Synodo diœcesana* [1], par les mains d'un autre, encourt les mêmes peines que s'il faisait le commerce par lui-même. Cela résulte de la même bulle, où le pape ajoute que les biens acquis par le clerc de cette manière-là, *alieno nomine*, sont soumis à la peine de la spoliation. Il a déclaré ensuite que si le négoce avait déjà été commencé par des laïques, et qu'il dût en résulter une perte si le clerc n'en poursuivait pas les opérations, dans ce cas le clerc pourra le continuer, mais seulement pendant quelque temps et par l'intermédiaire d'un laïque, et en obtenant une dispense de la sainte Eglise. Notons de plus que Clément XIII, dans sa bulle *Cum primum*, du 27 septembre 1759, a de nouveau défendu expressément aux clercs de faire le commerce par l'intermédiaire d'autrui. Il a en outre ordonné que, lors même que l'intérêt de la famille l'exigerait, ils ne pourraient se livrer au commerce qu'avec une dispense émanée du Saint-Siége, s'ils se trouvaient en Italie, ou seulement d'un évêque, s'ils se trouvaient hors de l'Italie. Il faut dire de plus que, lorsqu'on sera dans le doute pour savoir si un contrat commercial est, ou non, permis aux clercs, le moyen le plus court sera d'en écrire à la Sacrée Congrégation du concile, qui lèvera tous les doutes [2]

CXCIV Il n'est pas défendu à un clerc d'acheter des troupeaux, dans le but de les faire paître dans ses pâturages, et de les vendre ensuite, ou d'en vendre les agneaux, la laine, etc. Cela est admis en général par Lessius, Lugo, Laymann, Roncaglia, Castropalao et les docteurs de Salamanque. Mais nous dirons qu'il ne peut pas acheter ces troupeaux pour les faire paître dans les pâturages d'autrui qu'il aurait pris à ferme, le concile de Chalcédoine ayant prohibé le louage qu'on ferait des dépaissances d'autrui pour en vendre le produit (ch. *Pervenit*, 21, q. 3). Mais est-il permis aux clercs d'acheter les pâcages d'autrui pour engraisser des animaux qu'ils ont

1. Bened. XIV, *De Synod*, t. II, l. IX, c. 6, n. 4 et 5.
2. Expeditissima erit via scribendi ad S. C. concilii, quæ dubia decernet.

chez eux et les revendre ensuite? Laymann et Sporer sont pour la négative ; mais les docteurs de Salamanque et Sylvius le permettent, pourvu que cela ne cause pas de scandale. Cette dernière opinion me paraît d'autant plus probable, que la chose n'est prohibée par aucun texte de loi [1]

CXCV Il est permis aux clercs de vendre plus cher pour acheter meilleur marché ; de même aussi, il leur est permis de vendre la chose à un prix plus élevé que celui qu'elle leur a coûté, quand ils l'ont achetée non pour la revendre, mais pour la garder Il leur est permis de plus d'acheter une plus grande quantité de choses, pour empêcher que les provisions ne manquent à la maison, et de vendre ensuite ce qu'ils ont de reste. Ils peuvent encore acheter des couleurs et de la laine pour s'en servir à faire des tableaux et des habits, qu'ils vendront ensuite, pourvu toutefois qu'ils ne fassent pas fabriquer ces objets par d'autres ouvriers qu'ils louent à cet effet, comme le disent Lugo, les docteurs de Salamanque, Molina [2], etc. De plus, un clerc peut faire réellement le commerce lorsqu'il n'a pas d'autre moyen de subsistance pour lui ni pour les siens, comme il est dit au ch. *Multa, ne cler. vel mon*; et pour cela, il suffit qu'il y ait nécessité grave, à cette fin qu'ils puissent tenir convenablement leur rang, comme le disent avec la majorité des théologiens, et aussi avec plus de probabilité, Castropalao, Sporer, Lacroix et Mazzotta, contrairement à Laymann, qui ne le permet que lorsque cela est nécessaire au soutien de la vie [3]

CXCVI. Il est de plus défendu aux clercs de gérer les emplois de *tuteurs*, *tabellions*, ou tout autre emploi public qui devrait les astreindre à rendre compte ensuite de leur administration. Si un clerc a rempli quelqu'une de ces charges, il ne peut entrer dans les ordres, tant qu'il n'a pas rendu ses comptes, ou au moins qu'il n'en a pas donné des garanties; ceci ne doit pas être appliqué à ceux qui ont administré des établissements religieux, des biens de pupilles ou de veuves. Il est, en outre,

1. Cf. lib. III, n. 835. — 2. Cf. lib. III, n. 836. — 3. Cf. *ibid.*, n. 837.

défendu aux clercs de faire l'office d'agents d'affaires pour le compte des séculiers. Cependant ceci ne s'applique qu'au cas (comme il est dit au ch. *Sed nec*, 4, *ne cler. vel mon.*) où, pour s'acquitter de cette tâche, le clerc négligerait ses fonctions ecclésiastiques : « Si quelqu'un (ce sont les expressions du texte), est détourné de son ministère ecclésiastique, par suite de ce qu'il se plonge dans les flots du monde profane en négligeant ses devoirs de clerc [1]; » dans ce cas, le clerc encourrait la suspense de ses fonctions ecclésiastiques, mais *ferendæ sententiæ* [2]

§ VII.

De la rente.

197. Définition de la rente. — 198. Conditions exigées par Nicolas V — 199. Conditions exigées par Pie V. — 200. Si la rente personnelle est licite. — 201. Si la rente qui est rachetable de la part de l'acheteur est licite. — 202. Si la rente s'éteint avec le fonds. — 203. Si la rente peut être constituée au moyen d'une somme qui était due auparavant.

CXCVII. Il y a contrat de rente ou de revenus annuels, lorsque, pour une somme déterminée (par exemple cent *ducats*), on retire en échange une pension annuelle de tant pour cent, sur un fonds en rapport. Ce contrat est très-valable, pourvu qu'il réunisse les conditions voulues; en effet, c'est un véritable achat, au moyen duquel celui qui donne l'argent achète non pas la pension, mais le droit de percevoir une partie des fruits du fonds qui la doit [3]

CXCVIII. Quant aux conditions nécessaires pour la validité de ce contrat, elles sont énumérées dans deux bulles, l'une de Nicolas V, l'autre de saint Pie V La bulle de Nicolas, qui est en vigueur dans le royaume de Naples, exige 1° que la convention des parties ait spécialement pour objet une chose déterminée, et généralement toutes les autres; 2° qu'on y ajoute la convention de rétrocéder le bien pour le même prix; 3° que la pension n'excède pas la valeur de dix pour cent [4]

CXCIX. Celle de saint Pie exige en outre 1° que la rente soit

1. Si quis ab ecclesiastico fiat ministerio alienus pro eo quod, officio clericali neglecto, fluctibus sæculi se immergit. — 2. Cf. lib. III, n. 838. 3. *Ibid.*, n. 839.
4. Cf. lib. III, n. 845.

établie sur un immeuble qui produise des fruits; il suffit du reste qu'il s'agisse d'un service perpétuel ou de quelque autre rente; 2° que le prix soit en argent comptant; 3° qu'on ne fasse pas la convention de payer la pension par avance; 4° que le vendeur ne s'oblige pas à substituer un autre fonds à celui qui fournit la rente, si celui-là vient à périr; 5° que le vendeur ne s'ôte pas la faculté d'aliéner le fonds engagé; 6° qu'il ne s'engage pas à payer une somme à titre d'amende ou d'intérêts, pour le lucre cessant dans le cas de non-paiement de la rente; 7° qu'on ne crée pas un nouveau capital de rente avec les arrérages non payés; 8° que l'acheteur ne puisse pas réclamer à son gré le prix qu'il a payé, et que le vendeur puisse toujours racheter la rente; on admet du reste fort communément que de droit naturel on peut faire convention de ne pouvoir jamais racheter la rente; 9° que la rente ne soit pas vendue à un autre pour un prix moindre ou plus élevé, à moins qu'elle ne soit devenue non liquide [1] Mais la plupart des auteurs font observer, au sujet de cette bulle de saint Pie, qu'elle n'a pas été reçue dans plusieurs royaumes, savoir dans les Deux-Siciles, l'Espagne, l'Allêmagne, la France, la Flandre; et le continuateur de Tournely assure qu'elle n'a pas même été mise en vigueur à Rome. Et dans les lieux où elle n'a pas été reçue, on s'accorde à la regarder comme non obligatoire [2]

CC. On met en doute 1° si la rente personnelle est licite. Quelques auteurs prétendent que non; mais l'affirmative est plus généralement adoptée, et avec plus de probabilité de raison, par un grand nombre de docteurs très-graves, en considérant la question au point de vue du droit naturel. Ainsi pensent Soto, Lessius, Tournely, Bon de Merbes, Habert, Wigandt, Cuniliati, Castropalao, Roncaglia, etc. Mais il faut pour cela que, de même que, dans une rente réelle, on achète le droit de percevoir les fruits produits par le fonds, de même aussi, dans la rente personnelle, l'on achète les fruits de l'industrie ou le travail de quelqu'un d'avance attaché à tel em-

1. Cf. lib. III, n. 846 et 847. — 2. *Ibid.*, n. 849.

ploi, comme, par exemple, le travail d'un peintre, d'un courtier, etc. [1] Nous avons dit, *au point de vue du droit naturel*, parce que, suivant la bulle de saint Pie, mentionnée ci-dessus, il faut nécessairement (dans les endroits où cette bulle a été reçue) que la rente soit constituée sur un immeuble.

CCI. On met en doute, 2° si le contrat est valable, lorsque l'on convient que la rente pourra être rachetée et le contrat dissous, non-seulement par le vendeur, mais encore par l'acheteur. Quelques-uns, tels que Lessius, Laymann, Castropalao, etc., disent qu'il est valable, pourvu qu'on ait observé les autres conditions que nous avons expliquées plus haut (n° 182) pour le pacte de rachat des fonds ; mais d'autres, tels que Soto, Covarruvias, les docteurs de Salamanque, etc., sont pour la nullité d'un tel contrat. C'est cette dernière opinion, sans aucun doute, qui doit être préférée ; car personne ne conteste qu'on ne risque beaucoup de laisser glisser dans un tel contrat une intention usuraire [2]

CCII. On met en doute 3° si, abstraction faite de la bulle de saint Pie, la rente doit s'éteindre, lorsque l'immeuble périt sans la faute du vendeur. Les docteurs de Salamanque, Soto, Castropalao, etc., professent la négative, disant que dans ce cas le vendeur est tenu de substituer un autre immeuble à celui qui a péri ; mais quant à nous, nous optons pour l'opinion contraire, soutenue par Lessius, Lugo, Roncaglia, etc., par la raison que, dans le contrat de rente, l'obligation ne porte pas principalement sur la personne, et accessoirement sur la chose, comme le supposent les partisans de l'opinion contraire ; mais c'est sur la chose seule que porte l'obligation, puisque ce sont les fruits produits par elle qui sont l'objet du contrat, et par conséquent, si le fonds est détruit, il ne reste plus d'obligation ; par la même raison, nous disons que, bien qu'il soit permis de convenir dans le traité que la rente sera servie même dans les années stériles, pourvu toutefois que le taux en soit alors diminué, il n'est pas permis pour cela de

1. Cf. lib. III, n. 840. — 2. *Ibid.*, n. 843.

convenir que la rente continuera d'être servie même après la perte du fonds [1]

CCIII. On demande 4° si l'on peut constituer une rente en donnant en paiement une somme due antérieurement par le vendeur. Suivant la bulle de saint Pie, on ne le peut pas, parce que cette bulle exige comme condition que l'argent soit compté au moment de la formation du contrat. Mais sous le rapport du *droit naturel*, il n'est pas improbable qu'on le pourrait, suivant Navarre, Lessius, Valentia, etc., par la raison que la constitution de rente peut être considérée comme tout autre achat, et, comme telle, être faite au moyen d'une somme due [2]

§ VIII.

Du change, du louage, de l'emphytéose, du fief, du libelle.

204. Du change, et de ses diverses espèces. — 205. Celui qui reçoit de la fausse monnaie. — 206. Du louage. — 207. Du successeur du loueur. — 208. En ca de stérilité, etc. — 209. Si l'on peut affermer le droit de demander l'aumône. — 210. Si un courrier est envoyé dans un même lieu par deux personnes différentes. — 211. Si l'on doit payer le gage au serviteur infirme. — 212. De l'emphytéose. — 213. Du fief. — 214. Du libelle.

CCIV. Le change est un contrat par lequel un changeur échange à une personne de l'argent qu'elle lui apporte, moyennant un bénéfice convenu. Il y a quatre sortes de changes : le change en menu détail, le change par lettres, le change réel, et le change sec. Le change en menu détail (ou bien manuel) est licite : c'est celui qui a lieu lorsque l'on donne des pièces de monnaie plus grandes pour de plus petites. Le change par lettres, est également permis ; il a lieu lorsque le changeur reçoit de l'argent pour le rendre ensuite dans un autre endroit. Quant à ce paiement, il doit être fait, d'après ce qu'a établi saint Pie V, dans le terme fixé. Il y a change *réel*, lorsque, au contraire, c'est le changeur qui donne l'argent pour le recevoir ensuite de la personne qui veut échanger, par l'intermédiaire de son agent d'affaires. Cette sorte de change est

1. Cf. lib. III, 2. n. 841. — 2. Cf. lib. III, n. 846, à ces mots : *Ut census.*

également licite. Enfin le change *sec* (ou change simulé, comme on l'appelle encore aujourd'hui) est celui dans lequel on suppose un autre lieu pour le paiement, et on exige, en attendant, un bénéfice ; celui-là est illicite sans aucun doute [1] On peut assimiler à cette espèce de change celui qui est appelé *colla ricorsa* (avec recours), lequel, en somme (pour le dire brièvement), revient à un change avec double fiction [2] Le change appelé *franco-furtense* (de Francfort) est licite, pourvu que le courtier ait bien réellement souffert par suite du *lucre cessant* [3]

CCV Il faut remarquer que, si l'on a reçu par hasard une pièce de fausse monnaie, on ne peut pas la mettre en circulation, et si on l'y a mise en la donnant à un autre, on est obligé (suivant l'opinion la plus vraisemblable) à en faire la restitution ; néanmoins Lacroix et Sporer disent que cela ne doit s'entendre que de la monnaie dont la matière est falsifiée, mais non quand il n'y a de faux que l'empreinte [4]

CCVI. Le louage est un contrat par lequel un individu donne à un autre, pour un prix convenu, l'usage de sa chose ou de sa personne. A l'égard de ce contrat, il faut remarquer 1° que si la chose cesse d'être propre à cet usage, celui qui l'a louée n'est pas tenu de payer plus longtemps la pension qu'il a promise [5] Il faut remarquer 2° que les dépenses ordinaires et de peu de valeur sont à la charge du locataire ; mais les dépenses extraordinaires (pourvu qu'elles soient utiles) sont à la charge du maître de la chose louée ; lorsque le locataire s'est engagé à faire des améliorations à la chose, il est censé s'être engagé à les faire à ses propres frais [6] Il faut remarquer 3° que si la chose périt, le locataire n'a aucune obligation, à moins que le locateur ne prouve que la chose a péri par sa faute. Il faut remarquer 4° que le locateur ne peut réclamer la chose avant le terme, excepté dans quatre cas : 1. si le locataire laisse passer deux années sans payer la rente ; 2. si la chose devient nécessaire au loueur ; 3. si le fonds ne

1. Cf. lib. III, n. 850-854. — 2. *Ibid.*, n. 854, à ce mot : *Quæritur*. — 3. *Ibid.* — 4. *Ibid.*, n. 855. — 5. *Ibid.*, n. 857, ad 2. — 6. *Ibid.*, n. 863.

peut pas être réparé différemment ; 4. si le locataire en abuse comme, par exemple, s'il loue sa maison à des filles de mauvaise vie [1]

CCVII. Il faut remarquer 5° que le successeur à titre universel, c'est-à-dire l'héritier, ne peut pas rompre le bail passé par le testateur ; mais un successeur à titre particulier, tel qu'un légataire donataire ou acheteur, peut le rompre, conformément à la l. *Emptorem*, ch. *de Legat.* ; quelques auteurs font une exception pour le cas où le champ se trouverait labouré ou semé ; mais je ne comprends pas comment il peut y avoir lieu à une telle réserve, tandis que la loi (comme le dit expressément la loi *Qui fundum*, 25, ff. *de locat.*, où il est parlé du locataire), donne déjà au locataire une action contre l'héritier pour réclamer les dommages qu'il peut avoir soufferts [2]

CCVIII. Il faut remarquer 6° que le dommage qui résulte de la stérilité, à considérer l'objet en lui-même, est à la charge du locataire ; mais sous le rapport de l'équité, lorsque le locataire n'est pas en faute et que la stérilité est considérable (comme, par exemple, si pendant plusieurs années le fonds n'avait pas rapporté seulement la moitié de la rente, on devra, comme le disent Lessius, Lugo, etc.) lui faire une remise sur le prix, comme on le prouve aussi par le ch. *Propter*, *de locat.*, et par la loi 8, c. *eod. tit.*, et si la chose n'a absolument rien produit, il ne devra rien [3]

CCIX. On met en doute 1° s'il est permis d'affermer le droit de mendier. Quelques auteurs disent que oui ; mais nous préférons l'opinion contraire, qui est celle de la plupart des auteurs, excepté dans le cas où le pauvre ne pourrait pas aller lui-même demander l'aumône [4]

CCX. Lorsqu'un courrier est envoyé dans un même lieu par deux personnes, peut-il recevoir un double salaire ? Quant aux voituriers, il est certain qu'ils le peuvent : c'est l'usage. Quant aux autres commissionnaires, il est probable qu'ils peuvent,

1. Cf. lib. III, n. 858. — 2. *Ibid.*, n. 858. — 3. *Ibid.*, n. 860. — 4. *Ibid.*, n. 861.

comme le dit le P Concina, exiger seulement la moitié; mais il est probable aussi, suivant l'opinion qu'ont soutenue Lessius, Castropalao, Laymann et Lacroix, qu'ils peuvent exiger de chacun des mandants le salaire tout entier, car ce n'est que par accident que leur travail se trouve profiter à tous les deux [1]

CCXI. On demande 2° si le maître doit payer le salaire à un domestique qu'il avait loué pour une année, et qui est tombé malade au bout de quelques mois. Nous déciderons cette question négativement, comme le font la plupart des auteurs (contre un petit nombre qui professent l'opinion contraire), à moins que quelque part la coutume ne soit différente. Nous disons avec Lugo, Azor et autres, que le maître n'est pas même tenu de supporter les frais de la maladie du domestique, à moins que celui-ci ne se trouve dans une grave nécessité [2].

CCXII. Le contrat appelé *emphytéose*, a lieu lorsqu'un propriétaire donne à un autre un de ses immeubles pour toujours, ou tout au moins pour dix ans, afin qu'il y fasse des améliorations: ainsi ce propriétaire se réserve la propriété directe, tandis que la propriété utile passe à l'*emphyteute* (ou fermier) à la charge par lui de payer le cens annuel. Si le paiement de ce cens reste dû trois ans de suite sans être acquitté, le maître peut reprendre son bien, si c'est une propriété séculière; deux ans seulement suffiront, si c'est un bien d'Eglise. Le cens dont il s'agit ici doit être payé, lors même que le fonds périrait en partie (mais non s'il périssait tout entier), et lors même qu'il se perdrait une grande quantité de fruits; à moins que la pension à payer n'égalât à peu près la valeur des fruits perdus, parce qu'alors on demanderait une diminution dans le prix à exiger [3]

CCXIII. Le fief ressemble à l'emphytéose; il consiste dans la concession d'un fonds noble ou roturier que l'on abandonne à un vassal, avec obligation pour celui-ci de rendre foi et

1. Cf. lib. III, n. 862. — 2. *Ibid.*, n. 864. — 3. *Ibid.*, n. 865 et 866.

hommage personnel à celui qui a la propriété directe de ce fonds [1]

CCXIV Le *libelle* a lieu lorsque l'*emphyteute* ou le *feudataire* cède à un tiers, aux mêmes conditions qu'il l'a reçu, le même fonds qui lui a été cédé : ce contrat est encore nommé *sous-emphytéose*, et *sous-inféodation* [3]

§ IX.

De la gageure et du jeu.

215. De la gageure, autrement dite *pari*; est-elle licite? — 216. Si l'une des parties a dit qu'elle savait la chose de science certaine. — 217. Du jeu que se permettraient des fils de famille et des religieux. — 218. Des fraudes. — 219. Des jeux prohibés; s'ils sont défendus aux laïques, et si le gagnant peut garder son gain. — 220. Si le perdant est tenu de payer, et s'il a juré qu'il paierait sans réclamation. — 221. Des jeux défendus aux clercs. — 222. Aux religieux. — 223. Aux évêques.

CCXV La gageure (appelée vulgairement pari, en italien *scommessa*) est un contrat qui se forme lorsque deux personnes, en discussion sur l'accomplissement d'un fait, parient une somme qui doit être attribuée à celle qui aura dit vrai. Ces paris ne sont pas prohibés (au moins sous des peines graves), pourvu qu'ils ne soient pas faits avec des conditions criminelles; comme, par exemple, si plusieurs personnes parient à qui boira le plus de vin, ou si une personne s'engageait à donner tant si elle ne commettait pas tel péché, parce que ce pari l'exposerait à commettre plus volontiers ce péché. Il en serait différemment, si on mettait pour condition du pari que l'une des parties ne commettrait pas tel péché [3]

CCXVI. Pour que ces paris puissent être valables, il faut que leur prix égale la valeur des chances qu'offre l'accomplissement de l'événement qui en est la condition. Mais si l'un des gageurs déclare être certain de la chose qu'il affirme, et que malgré cela l'autre veuille parier, quelques auteurs prétendent que le premier peut garder le prix qu'il gagne de cette manière, parce que l'autre en ce cas a fait l'abandon de son droit.

1. Cf. lib. III, n. 867. — 2. N. 868. — 3. N. 869 et 870.

Mais nous adoptons l'opinion contraire, qui est celle de Lugo et de Lacroix, dans le cas où le second croirait également son assertion bien fondée, parce qu'alors il n'aurait pas l'intention de faire l'abandon de son droit, mais l'erreur où il serait l'aurait seule engagé à parier, ce qui ne donne pas à l'autre partie le droit de garder le prix convenu. Il en serait différemment si le second parieur ne croyait pas son opinion certaine, et qu'il eût voulu réellement faire l'abandon de son droit [1]

CCXVII. A l'égard du *jeu*, il faut distinguer le jeu en général du jeu qui est prohibé. En ce qui concerne le jeu considéré sous un point de vue général, on doit observer 1° que l'argent gagné à un fils de famille doit lui être restitué, à moins que cet argent ne provienne de son pécule *castrense*, ou *quasi castrense*; ou bien que les parents n'y aient donné leur consentement, ou que la somme ne soit de peu d'importance, ou bien encore que ce ne soient des économies faites par le fils sur les aliments que son père lui fournit. Il en est de même pour les femmes et les religieux. Par contre, ces personnes sont tenues de restituer l'argent que les autres leur ont gagné au jeu (à moins que ce ne soit une très-petite somme), lors même que les autres joueurs sauraient que ces personnes-là, étant soumises à la puissance d'autrui, n'avaient pas de biens qui leur appartinssent en propre [2] Ici on demande si les religieux qui ont obtenu de leur supérieur la permission générale de dépenser leur pécule comme ils l'entendraient, pècheraient contre le vœu de pauvreté en perdant cet argent au jeu, et si ceux qui l'auraient gagné seraient tenus de le leur restituer. Plusieurs auteurs, tels que Suarez, Lugo, Hurtado, Rebel, Salas, Médina, etc., disent que cette question doit être résolue négativement, soit parce que, dans ce cas, le supérieur a levé l'obstacle provenant du vœu de pauvreté, soit du moins parce que la permission est présumée lui être donnée par la corporation dont il fait partie, et qui, bien qu'elle désavoue la dépense faite quant au mode, ne la désavoue pas quant à la subs-

1. Cf. lib. III, n. 879. — 2. *Ibid*, n. 872-876.

tance. Néanmoins nous disons avec Navarre, Lessius, Sanchez, et les théologiens de Salamanque, que le contraire est absolument plus probable et doit être suivi dans la pratique, parce qu'une telle permission n'est pas censée avoir été accordée par les prélats, ni même pourrait l'être par eux, quand ils le voudraient, attendu qu'ils ne sont pas propriétaires, mais simples administrateurs des biens du monastère [1]

CCXVIII. On doit observer 1° que si le joueur use de *moyens frauduleux, illégaux*, soit en marquant les cartes, soit en changeant les points, etc., alors il doit restituer ce qu'il a gagné, et de plus la valeur des chances que l'autre partie avait de gagner. Nous avons dit *moyens frauduleux, illégaux*, parce qu'on peut, sans commettre de péché, employer les ruses que permettent la règle et l'usage du jeu, comme, par exemple, de regarder les cartes que l'autre joueur laisse voir par sa négligence, ou de reconnaître les cartes qui se font connaître par elles-mêmes au moyen de quelque signe extérieur qui y a été fait par hasard [2]

CCXIX. En ce qui concerne le *jeu prohibé*, il faut remarquer que tous les jeux de hasard (appelés *ludus alearum*), tels que les jeux de dés, de bassette, *de première* et autres semblables, sont défendus par la loi canonique, c. I, *Episcopus. dist.* 35, et cap. *Clerici, de vita et honest.*, ainsi que par la loi civile, *L. alearum, de rel. sumpt. fun.* Il faut aussi, en cette matière, distinguer les laïques des ecclésiastiques. En ce qui concerne les laïques, les docteurs s'accordent à dire que ce genre de jeux ne leur est pas défendu sous peine de faute grave, parce que le canon *Episcopus*, que nous avons cité, est tombé en désuétude; et les lois civiles sont, à cet égard, purement pénales, lorsque, pour punir les gagnants, elles accordent aux perdants une action pour réclamer ce qu'ils ont perdu [3]; et de là on infère par contre que le gagnant peut garder le gain qu'il a fait, jusqu'à ce qu'il soit condamné par jugement à en faire la restitution [4], et cela alors même qu'il n'aurait joué qu'avec l'intention de réclamer s'il venait à perdre [5]

1. Cf. lib. III, n. 873, et lib. IV, n. 31. — 2. *Ibid.*, n. 882. — CUNILIATI, c. 8, § 3, n. 3. — 3. *Ibid.*, n. 887. — 4. *Ibid.*, n. 887. — 6. *Ibid.*, n. 889.

CCXX. D'un autre côté, l'opinion la plus générale et la mieux fondée, qui est celle qu'ont professée Sanchez, Lessius, Lugo, Viva, Navarre, Tolet, Laymann, Molina, les théologiens de Salamanque, etc. (contre Sair., Bannez, et autres), c'est que celui qui perd n'est pas tenu de payer; car, en lui donnant le droit de réclamer ce qu'il aurait payé, elle lui donne aussi le droit de ne pas payer, comme cela résulte du texte de la loi *Creditori*, ch. *de pactis*, où il est dit : « C'est peine perdue que de payer ce qu'on aura à réclamer aussitôt après [1] » Mais, s'il veut transiger, il peut très-bien le faire, lors même que son intention ne serait pas de faire des poursuites judiciaires [2], et lors même qu'il aurait renoncé au bénéfice de la loi; parce que, la loi étant faite pour l'utilité commune, une telle renonciation est nulle; pourvu (car on doit admettre une restriction pour ce cas) que l'une et l'autre des parties ne se soient pas engagées par serment, non-seulement à payer, mais encore à ne pas réclamer la somme payée; par la raison que la loi défend bien de jouer à ces jeux-là, mais non pas de payer une somme qu on a perdue; et par conséquent ni l'un ni l'autre des joueurs ne peuvent demander la relaxation de leur serment, attendu qu'il en résulterait du préjudice pour un tiers [3] Si celui qui a perdu a déjà payé le gagnant, il ne peut s'en procurer la compensation autrement qu'en recourant au juge, quand même il n'aurait pas fait le serment de ne pas réclamer [4] Pour le cas où le perdant demanderait la rescision du contrat, et que l'autre s'y refusât, voyez ce qui est dit au n. 125.

CCXXI. En ce qui concerne les ecclésiastiques, il est hors de doute que les clercs (on entend par clercs ceux qui sont dans les ordres sacrés, ou ceux qui ont des bénéfices, car à l'égard des autres cette prohibition est tombée en désuétude) commettent un péché mortel lorsqu'ils jouent aux jeux de pur hasard dont nous venons de parler, lorsqu'ils s'y livrent fréquemment et pendant un long espace de temps, quoiqu'ils

1. Frustra solvitur quod statim repetendum est. — Cf. *ibid.*, n. 890.
2. Cf. lib. III, n. 894. — 3. *Ibid.*, n. 891 et 892. — 4. *Ibid.*, n. 893.

ne jouent que peu d'argent, parce que ce genre de jeux est tout à fait inconvenant pour des gens engagés dans l'état ecclésiastique. Il en sera de même s'ils jouent rarement, mais des sommes très-considérables, du moins lorsqu'il doit en résulter un grand sujet de scandale pour les autres, comme le veut Laymann [1] Nous avons dit *aux jeux de pur hasard* (*di mera fortuna*), parce que les jeux de cartes, dans lesquels le succès dépend autant de l'adresse que du hasard (comme, par exemple, ceux qu'on appelle l'*ombre*, le *tressette*, et autres semblables), ces jeux-là ne sont pas défendus aux clercs sous peine de péché grave, au moins d'après la coutume d'aujourd'hui, et pourvu qu'il n'y ait pas à cela de scandale ou de prohibition spéciale dans le lieu où l'on se trouve [2]

CCXXII. En ce qui concerne les religieux, si ce sont des religieux réformés ou de stricte observance, tels que les capucins, les thérésiens, les jésuites, les alcantarins et autres ordres semblables, ils commettent un péché grave en jouant, même une seule fois, à des jeux de hasard, et à plus forte raison ce serait un péché grave que celui que commettraient leurs supérieurs s'ils leur en donnaient la permission. Je pense qu'on doit en dire de même de ceux qui jouent à des jeux de cartes, même pour passer leur temps (comme il a été dit plus haut), du moins s'ils y jouent plus d'une fois, soit à cause du scandale qui en résulte pour les séculiers, soit à cause de l'abus que la tolérance de ces jeux introduirait. En ce qui concerne les religieux d'ordres moins austères, les docteurs en disent comme des clercs, qu'ils pèchent en jouant à des jeux de *pur hasard,* soit lorsqu'ils y jouent très-souvent, soit lorsqu'ils jouent des sommes considérables, et de plus ils commettent un péché contre le vœu de pauvreté, comme il sera dit au ch. XIII, n. 13 et 14. Mais lorsque le jeu est seulement pour passer le temps (comme nous l'avons expliqué plus haut), Peyrin, Dicastillo, les docteurs de Salamanque, etc., disent qu'il n'y a pas à cela pour eux de faute grave, ni même

1. Cf. lib. III, n. 897-898. — 2. *Ibid.*, n. 900.

de faute légère s'ils y jouent par manière de récréation ; mais une telle récréation me paraît toujours inconvenante pour des hommes engagés dans l'état religieux, et je ne crois pas qu'elle puisse jamais être justifiée par la coutume [1]

CCXXIII. Si un évèque joue à des jeux de hasard, même une seule fois, ou s'il joue souvent aux cartes comme passe-temps, je ne comprends pas comment il pourrait être excusé d'un grave scandale. J'en dis de même pour un prélat qui assisterait fréquemment et de propos délibéré à des jeux de hasard. Mais, à l'égard des clercs et des religieux qui y assisteraient, la plupart des auteurs pensent qu'ils ne commettraient pas une faute grave, quoique cela leur soit défendu par les canons (ch. *Clerici, de vita et honest.* [2]).

§ X.

Du contrat de société.

224. Conditions de légitimité de ce contrat. — 225. On doit d'abord déduire le capital pour le rendre à celui qui l'a fourni. — 226. Comment doit se faire la répartition des profits et des pertes. — 227. Les risques de la chose mise en société sont pour le compte du maître de cette chose. — 228. De la société des animaux *à cheptel*, et de la convention de suppléer les têtes qui viendront à manquer. — 229. Des *trois contrats*. — 230. Si le fils qui fait le commerce avec l'argent du père, etc. — 231. De la société entre frères. — 232. De combien de manières la société prend fin.

CCXXIV Le contrat de société se forme lorsque deux personnes mettent en commun soit leur argent, soit leur industrie, pour partager le profit ou la perte qui pourront en résulter. Les conditions du contrat de société sont au nombre de trois : 1° que l'objet en soit honnête ; 2° qu'il y ait égalité entre le prix du travail de l'un et l'intérêt de l'argent de l'autre ; 3° que chacun des associés ait à supporter les pertes et les dépenses qui résulteront des opérations de la société. Mais si la mise apportée par l'un d'eux vient à périr, elle périt pour celui qui l'a apportée [3]

CCXXV On infère de là, 1° que lorsque la mise de l'un consiste en son argent et celle de l'autre en son travail, quand

1. Cf. lib. III, n. 901. — 2. N. 902 et 903. — 3. *Ibid.*, n. 904-906.

viendra la dissolution de la société, on devra avant tout restituer le capital à celui qui l'a mis en jeu, et partager ce qui reste entre les associés, comme l'enseignent avec raison Lugo, Bonacina, Cabassut, l'auteur de la Théologie de Périgueux, etc., quoi que d'autres puissent en dire, par la raison que, de même que la perte de ce capital est pour le compte de celui qui l'a livré, de même aussi, lorsque ce capital se retrouve dans la masse, on doit le lui rendre. Et il ne sert de rien d'objecter que puisque l'un apporte son argent et l'autre son travail, il est juste qu'à la fin le tout soit partagé entre les deux; parce qu'on peut répondre à cela que la mise de celui qui a apporté de l'argent ne consiste pas précisément dans les espèces, mais dans l'utilité que ces espèces peuvent procurer à la société. Et, par conséquent, de même que si la mise de l'un des associés consistait en un navire, et la mise de l'autre dans le soin qu'il prendrait de gouverner ce navire, ce même navire ne cesserait certainement pas d'appartenir au premier, et ce ne serait que le profit à en retirer qui appartiendrait aux deux en commun (*a*); de même aussi, lorsque l'un des associés apporte une somme d'argent, cette somme ne cesse pas pour cela de lui appartenir[1]

CCXXVI. Inférons de là 2° qu'avant de procéder au partage, l'on doit (comme nous l'avons dit plus haut) commencer par déduire le capital au profit de celui qui en a la propriété; après cela on doit partager le profit dans la proportion de la valeur de l'industrie apportée par l'un des associés, et de la valeur non pas du capital (comme l'a dit Cabassut), mais de l'utilité du capital procuré par l'autre, d'après la commune estimation de l'intérêt que peut rapporter l'argent mis dans le commerce, comme le disent avec raison Castropalao, Roncaglia et Rebel. Mais il peut arriver quelquefois que la valeur de l'industrie dépasse tellement la valeur de l'usage de l'argent, que cela

1. Cf. lib. III, n. 907.

a) Cette comparaison paraît défectueuse, en ce que l'argent est consomptible par l'usage, au lieu qu'un navire ne l'est pas.

(*L'éditeur.*)

justifie la convention que l'on ferait (quoique injuste en soi) de se partager le capital lui-même. Remarquons, d'un autre côté, que dans certains pays l'industrie est d'une valeur si faible par suite de la coutume ou du grand nombre des ouvriers, que l'on peut sans injustice mettre en partie à la charge de l'ouvrier les risques aussi du capital, quoique ces risques soient par leur nature à la charge de celui qui l'a fourni [1]

CCXXVII. Inférons 3° que la perte du capital regarde tout entière le maître qui l'a fourni, lors même qu'il viendrait à se perdre avant que l'autre associé ait employé son industrie (car c'est à tort que quelques auteurs font une exception pour ce cas), parce que, comme nous l'avons déjà dit plusieurs fois, ce n'est pas le capital qui est mis en société, mais seulement son usage; d'où il suit que si ce capital se perd dès le commencement de la société, le maître n'y aura apporté aucun usage de son argent, et par conséquent l'ouvrier ne sera tenu à rien, quoiqu'il n'ait fait lui-même aucun apport de son industrie [2]

CCXXVIII. Inférons 4° que lorsque le contrat de société a pour objet des animaux, il n'est pas permis de faire la convention appelée cheptel, par laquelle on devrait, à la dissolution de la société, rendre les animaux en même nombre et de même valeur, quoi qu'il puisse y en avoir eu de morts ou de détériorés, et partager ce qui resterait. Un tel contrat serait injuste, parce que les risques de l'apport doivent rester (comme nous l'avons dit) pour le compte du maître, et non pour celui du pâtre. Nous dirons aussi avec Tamburrino, Silvestre, Angelo, etc. (contre Azor, Roncaglia, etc.), que c'est une convention injuste en elle-même, que celle qui oblige le gardien d'un troupeau à suppléer les têtes qui viennent à manquer, par les petits qui naissent, parce que les agneaux qui surviennent sont considérés comme fruits de la société, et doivent être partagés, et non substitués pour le profit du maître seul, avec préjudice pour le berger [3] Observons ici ce-

1. Cf. lib. III, q. 2. — 2. *Ibid.*, n. 907, q. 3. — 3. *Ibid.*, n. 909, q. 2.

pendant que, lorsqu'il vient à manquer des têtes de bétail, c'est au berger à prouver qu'elles n'ont pas péri par sa faute, comme le font remarquer aussi Pontas, Tournely, etc., d'après la loi *Cum duobus*, 52, § *Damna*, ff. *pro socio*.

CCXXIX. Ici se présente la grande question si agitée parmi les docteurs, savoir si l'on peut, au moyen de *trois contrats*, c'est-à-dire des contrats réunis de *société*, d'*assurance du capital*, et d'*assurance d'un certain gain*, exiger un profit certain sans risquer le capital, en cédant à l'autre associé la plus grande partie du profit qu'on pourrait retirer sans lesdites assurances. Plusieurs docteurs, tels que Bon de Merbes, Concina, Habert, Tournely, etc., sont pour la négative, parce que, disent-ils, dans l'hypothèse où la mise et le profit seraient également assurés, ce contrat ne serait plus un contrat de société, puisqu'il est dans la nature de ce contrat de courir les risques de l'entreprise, mais ce ne serait plus qu'un prêt, dont il n'est pas permis de retirer un bénéfice. Mais plus communément les autres, comme Navarre, Tolet, Lessius, Lugo, Laymann, Castropalao, Bonacina, Escobar, Sporer, Molina, Major, Silvestre, P Navarre, Armilla, Medina, Lopez, Maldonat, Azor, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, etc., en admettent la légitimité, par la raison que ces trois contrats sont valables s'ils sont faits séparément, et qu'ils peuvent conséquemment l'être aussi lorsqu'ils se font conjointement. Ces auteurs ajoutent qu'il n'est pas exact de dire qu'un contrat fait de cette manière se change en un prêt, parce que, dans le prêt, celui qui reçoit l'argent peut le dépenser comme bon lui semble, tandis que dans ce triple contrat l'associé doit nécessairement l'employer au commerce, ce qui fait qu'il diffère essentiellement du prêt. On doit savoir d'ailleurs que ces trois contrats ont été approuvés et déclarés licites par les facultés théologiques de Cologne, de Trèves, de Salamanque, de Mayence, et par plusieurs autres, comme cela est relaté dans un ouvrage édité à Paris en 1745, sous le titre de *Examen théologique sur*

1. Cf. lib. III, 909 V. *Hic operæ*.

la société du prêt à rente. En vain objecterait-on la bulle *Detestabilis* de Sixte-Quint qui réprouve tout contrat de société en vertu duquel « le capital lui-même serait toujours assuré [1] » Car Lessius et les docteurs de Salamanque répondent que cela ne s'applique qu'au cas où un associé en obligerait un autre à contracter de cette manière. Mais Lugo et Roncaglia disent d'une manière absolue que ces expressions de la bulle s'appliquent à tout contrat de société qui aurait pour effet de garantir le capital en vertu de ce contrat même, mais non lorsqu'on y ajoute les deux autres contrats d'assurance. Lugo rapporte, d'après Filliucius et Comitolo, que les rédacteurs mêmes de la bulle, à savoir les cardinaux Tolet et Sanseverina, étant interrogés là-dessus, répondirent qu'ils l'avaient entendu en ce sens. Lugo rapporte encore, à l'appui de cette opinion, une décision de la rote romaine de 1602, reproduite par Chérubino. Roncaglia et les docteurs de Salamanque assurent que ce contrat se pratique partout aujourd'hui, et que, quant à la bulle, ou elle n'a pas été reçue, ou elle n'a été reçue qu'avec cette interprétation. Du reste, nous avouons qu'un contrat de cette espèce risque beaucoup de favoriser l'usure, et par conséquent il sera plus sûr de s'en abstenir Au moins convient-il de ne jamais le former sans avoir préalablement demandé conseil à des théologiens [2]

CCXXX. On demande, en second lieu, si un fils qui fait le commerce avec l'argent de son père, peut retenir sur le gain la portion correspondante à son travail. Roncaglia dit qu'il le peut toutes les fois que c'est en son propre nom qu'il fait le commerce, parce qu'alors, dit-il, le fils pourrait, déduction faite des aliments que le père lui fournit, retenir pour lui autant que son père serait obligé de donner à un autre pour le salaire d'un semblable travail. Mais nous ne pouvons adopter cette opinion, quelque probable qu'elle soit, car l'opinion contraire, professée par Lugo, Molina, Silvestre et autres, est tout aussi probable. D'après ces derniers, le fils qui travaille

1. Sors ipsa seu capitale semper salvum sit.
2. Cf. lib. III, n. 908, à ces mots : *Hæc est.*

dans la maison de son père ne peut pas se payer à lui-même son travail dans la mesure du salaire qui devrait être payé à un étranger, pourvu, toutefois, que ce travail n'ait pas été excessif [1]; d'où il résulte que la compensation exigeant, pour être permise, un droit certain et liquide, le fils n'a pas le droit de se la faire à lui-même sans le consentement de son père [2]

CCXXXI. Il est bon de remarquer que des frères ne sont point censés avoir passé entre eux un contrat de société, s'ils ne s'emploient pas tous ensemble à quelque commerce, ou bien si, lorsqu'il n'y en a qu'un seul qui s'occupe de commerce, les autres ne mettent pas en commun les biens qui leur appartiennent en propre, outre ceux qu'ils possèdent ensemble. Par conséquent, si un des frères met en société les biens qui lui appartiennent en propre, et les autres seulement les biens qui leur sont communs, le premier pourra se faire à lui-même la compensation de ce qu'il aura mis de plus, soit en biens, soit par son travail dans le commerce. Si l'un des frères, se trouvant éloigné des autres, fait le commerce dans l'intérêt de tous, et avec les biens communs, la société est censée durer tant que les autres frères ne demanderont pas le partage [3]

CCXXXII. Remarquons, en dernier lieu, que la société peut prendre fin de plusieurs manières : 1° quand l'opération commerciale est terminée, ou que le terme en est échu ; 2° par le consentement mutuel des associés, ne fût-il que tacite, par exemple, si l'un d'eux se mettait à faire le commerce seul, et pour son propre compte. Du reste, aucun des associés ne peut, malgré les autres, dissoudre le contrat, à moins qu'il ne soit obligé de s'occuper des intérêts publics, ou que l'autre associé ne gère mal les affaires communes, ou bien n'observe pas les conventions ; 3° par la mort de l'un des associés, car la société n'est pas obligatoire de droit pour les héritiers, à moins qu'il n'y ait une affaire commencée qu'il faille pour-

1. Cf. lib. III, n. 544 et 488, ad 3, in fin. — 2. *Ibid.*, n. 910. — 3. N. 907, q. 5.

suivre, ou que les héritiers ne se soient engagés par serment envers le défunt, à continuer la société, comme le dit Bonacina; 4° par l'exil de l'un des associés, ou par la profession religieuse que l'un d'eux embrasserait; 5° lorsque l'un des associés ne peut plus faire sa partie, soit pour cause d'infirmité, soit pour toute autre cause nécessaire ; 6° lorsque l'argent mis en masse vient à se perdre; 7° si les choses subissent des modifications telles, que la société ne puisse plus atteindre le but en vue duquel elle avait été formée [1]

§ XI.

De l'assurance, fidéjussion ou caution, gage, hypothèque, tutelle et testament.

233. De l'assurance. — 234. Du cautionnement. — 235. Du gage et de l'hypothèque. — 236. De la tutelle et de la curatelle, et si les pupilles peuvent s'obliger et faire des donations. — 237. Des testaments; si l'on connaît certainement la volonté du testateur, etc.; s'il n'y en a qu'un seul témoin, etc. — 238. Des legs en faveur des vierges. Si les dispositions de dernière volonté peuvent être changées par le pape ou par l'évêque. — 239. De l'obligation de laisser ses biens à ses fils, à ses frères ou à d'autres parents pauvres. — 240. Dans quels cas un père peut déshériter ses enfants.

CCXXXIII. 1° Il y a contrat d'*assurance*, lorsque, moyennant un prix convenable, on prend sur soi les risques d'une chose, en s'obligeant à la payer si elle vient à se perdre. Il faut, pour la validité de ce contrat, que l'événement soit incertain, ou tout au moins que les contractants en ignorent l'issue au moment de la formation du contrat [2]

CCXXXIV 2° Il y a *fidéjussion* ou *garantie* (vulgairement appelée *caution*), lorsque quelqu'un s'engage à payer pour le débiteur, si celui-ci ne peut pas remplir ses engagements : d'où il suit que l'on doit faire d'abord la discussion de l'état des affaires du principal obligé, et si celui-ci n'est tenu à rien, le fidéjusseur n'est tenu à rien non plus. Il est toujours permis à celui qui se porte pour caution de se faire payer, lors même qu'il n'a couru aucun péril, comme le disent communément les docteurs, malgré l'avis contraire de quelques-uns,

1. Cf. lib. III, n. 907, q. 6. — 2. N. 911.

parce qu'une telle charge qu'on s'impose est en elle-même quelque chose d'estimable à prix d'argent [1]

CCXXXV 3° Le *gage* et l'*hypothèque* sont de même nature. En effet, le *gage* a lieu, lorsqu'un débiteur donne un objet mobilier à son créancier ; l'*hypothèque*, lorsque le débiteur donne un immeuble en garantie de sa dette. Le créancier ne peut se servir de la chose donnée en gage, sans le consentement du débiteur, et s'il s'en sert, il doit tenir compte au débiteur du produit qu'il en a retiré. Du reste, on peut très-bien présumer ce consentement, lorsque l'usage de l'objet n'est pas préjudiciable à son maître, suivant ce que dit le P. Viva; par exemple, si c'était un livre qui eût été donné en gage, ou autre chose semblable. Les choses sacrées, comme les calices, chasubles, etc., ne peuvent pas être données en gage, excepté pour venir en aide aux pauvres ou aux églises. De plus, il faut remarquer que le contrat appelé *antichrèse*, est illicite, comme il a été dit n° 182, s'il n'est pas corroboré par un juste titre résultant d'un *dommage naissant* ou d'un *lucre cessant*, ou d'une peine conventionnelle [2] (*a*).

CCXXXVI. 4° La tutelle et la curatelle sont certains *quasi-contrats* en vertu desquels les tuteurs ou les curateurs s'obligent à prendre soin des pupilles ou des mineurs qui leur sont confiés, tant sous le rapport de leur éducation que sous celui de l'administration de leurs biens. Il faut remarquer que les pupilles et les mineurs ne peuvent engager leurs biens (excepté les biens *castrensia* ou *quasi-castrensia*) sans l'autorisation du juge, si ce sont des immeubles, ou sans celle de leur tuteur ou curateur, si ce sont des objets mobiliers. On met en doute cependant si, en s'engageant sur ces objets, ils restent naturellement obligés de satisfaire à leurs engagements. Nous répondons que oui avec Lessius, Lugo, Navarre, Sanchez, Laymann, Castropalao, les docteurs de Salamanque, et autres

1. Cf. lib. III, n. 912. — 2. *Ibid.*, n. 913-916.

a) Voir sur ce point la *Théologie morale* du P. Gury, avec la note de P. Ballerini, n. 938, tom. I, p. 645, édit. de Rome, 1869.

(*L'éditeur.*)

(contre Bonacina), toutes les fois que le pupille qui a contracté cette obligation est dans un âge rapproché de la puberté, et que ce n'est pas envers son tuteur ou son curateur, mais envers un étranger, qu'il l'a contractée, puisque cela est exprimé dans la loi *Novatio*, *ff de novat.*, où il est dit que les créanciers doivent être payés, « pourvu que l'obligation contractée envers eux soit valide au point de vue de la loi civile, ou de la loi naturelle (remarquez ceci), si c'est un pupille qui en ait fait la promesse sans y être autorisé par son tuteur [1] » Il faut remarquer en outre, que les pupilles et les mineurs ne peuvent pas faire de donations, si ce n'est de ces petites choses que les autres jeunes gens de leur condition donnent ordinairement. Mais les donataires ne sont pas tenus de restituer les choses qu'ils ont reçues d'eux, tant qu'ils n'y sont point contraints par sentence de juge, puisque de telles donations sont valables selon le droit naturel [2]

CCXXXVII. 5° Sur la matière des testaments, les moralistes ont écrit des traités fort volumineux; mais comme ce sont des choses qui ont plus de rapport aux tribunaux publics qu'à celui de la conscience, je m'abstiendrai de traiter ici ce sujet, en me référant à ce que j'en ai dit dans mon Traité de morale [3] Je noterai seulement ici certaines choses qui intéressent plus spécialement les confesseurs. Notons ainsi 1° que lorsque l'héritier connaît d'une manière certaine la volonté du testateur en fait de dispositions pieuses, il doit en conscience s'y conformer, lors même qu'il n'en aurait aucune preuve extérieure. Mais s'il n'en est pas certain, il n'est pas obligé de s'en rapporter au témoignage d'une seule personne, quelque digne de foi que cette personne puisse être (*a*). Il faut donc au moins deux témoins, comme cela résulte du chap. *Relatum*,

1. Dummodo obligatio civiliter teneat aut naturaliter, ut puta si pupillus sine auctoritate tutoris promiserit. — 2. Cf. lib. III, n. 917 et 918. — 3. Cap. IV.

a) Ici l'on paraît confondre la certitude naturelle avec la certitude juridique. Le témoignage d'un seul peut suffire quelquefois pour produire la certitude naturelle, et par conséquent obliger la conscience.

(*L'éditeur.*)

de testam. et du chap. *Licet, de testib.*, où il est dit, « qu'aucune cause ne se termine sur le témoignage d'un seul, quelque légitime qu'il soit [1] Cette règle est certaine, au dire de Laymann, et généralement admise de tous [2]

CCXXXVIII. Notons 2° que le legs destiné à des vierges doit être acquitté même envers celles qui se seraient laissé corrompre, si leur corruption est occulte [3] Notons 3° que le legs laissé aux filles indigènes ne doit pas être donné à celles qui ne sont nées dans le lieu que par un cas fortuit, comme le disent Sanchez, Trullench et Barbosa, cités dans Ferrari [4] Notons 4° que les dispositions pieuses ne peuvent être changées que par le pape même, lorsqu'il y a pour le faire un juste motif; comme il est dit dans la Clémentine *Quia contigit, de domib. relig.* Mais elles ne peuvent pas être changées par les évêques, qui, comme le disent avec probabilité Laymann, Bonacina, les docteurs de Salamanque et Trullench, lorsqu'il survient une cause de telle nature que si elle eût été connue du testateur, il aurait fait d'autres dispositions sans aucun doute, peuvent seulement interpréter sa volonté, et appliquer le legs à un autre usage pieux [5]

CCXXXIX. Notons 4° qu'il y a pour les testateurs une obligation grave de conscience de laisser leurs biens, non-seulement à leurs héritiers nécessaires, tels que leurs fils et filles, leurs pères et mères, leurs aïeuls et aïeules, qui y ont droit selon les lois, mais encore à leurs frères et sœurs, si ces derniers se trouvent dans une nécessité extrême ou simplement grave, comme on doit l'admettre avec Lugo, Bonacina, Silvestre, Diana, etc., malgré l'opinion contraire des théologiens de Salamanque. La raison en est que, comme nous sommes obligés pendant la vie, sous peine de péché grave, d'aimer et de secourir nos frères pauvres, comme l'enseignent Laymann, Silvestre, Angelo, ainsi que les docteurs de Salamanque eux-mêmes, à cause du lien du sang qui nous unit à eux, au point

3. Nulla tamen est causa, quæ unius testimonio, quamvis legitimo, terminatur. — 2. Cf. lib. III, n. 924. — 3. *Ibid.*, n. 930, *dub.* 6. — 4. FERR. *Bibl.*, à ce mot : *Civitas*, n. 71. — 5. Cf. lib. III, n. 931.

que, lorsqu'on offense son frère, on commet deux péchés, l'un contre la justice, et l'autre contre la piété ; si donc cette obligation de piété nous est imposée pendant la vie, pourquoi n'aurions-nous pas à la remplir aussi au moment de la mort? J'ai dit : *dans une nécessité extrême ou grave;* parce que si, quoique pauvres, nos frères et sœurs ne sont pas réduits à l'état de nécessité, l'obligation de les secourir ne sera plus grave, mais seulement légère. Il en serait de même probablement, s'il s'agissait de parents à un degré plus éloigné, quand même ils seraient dans un grave besoin [1]

CCXL. Notons 5° que le père peut déshériter ses fils lorsqu'il a pour cela de justes motifs, comme, par exemple, s'ils avaient tenté de le tuer, ou de l'empêcher de tester, ou s'ils lui avaient fait quelque autre grave injure ; mais il ne pourrait pas les déshériter par la seule raison qu'ils auraient contracté un mariage qui blesserait les convenances. D'un autre côté il est probable que le père peut déshériter une fille mineure de vingt-cinq ans qui mènerait une vie scandaleuse [2] Mais, dans tous les cas, les fils ou filles ne peuvent être déshérités qu'autant qu'ils ont de quoi vivre, parce que, s'ils étaient dans la pauvreté, le père serait tenu de leur fournir les aliments nécessaires pour leur subsistance [3]

CHAPITRE XI

REMARQUES SUR LE HUITIÈME COMMANDEMENT.

POINT UNIQUE.

Du jugement téméraire, de la contumélie et de la détraction.

§ I.

Du jugement téméraire.

1. Du jugement et du soupçon téméraires. — 2. Avertissements pour la pratique.

I. Le *jugement téméraire* constitue un péché grave lorsque nous jugeons, sans fondement suffisant, que notre prochain

1. Cf. lib. III, n. 946. — 2. N. 948. — 3. N. 341.

s'est certainement rendu coupable d'un mal grave. En conséquence, on peut dire de la plupart des jugements de cette sorte que ce ne sont pas des péchés mortels, soit parce que ceux qui les portent les regardent comme suffisamment fondés, soit parce que ce sont moins des jugements que de simples soupçons, qui, bien que téméraires, n'ont pas la gravité de péchés mortels, à moins qu'on ne les porte sur des personnes qui jouissent d'une bonne réputation, et qu'on ne les soupçonne de fautes très-graves, par exemple, d'athéisme, d'hérésie, d'inceste commis avec un père ou une mère, ou d'autres fautes d'une semblable énormité [1]

II. Le confesseur doit donc, à cet égard, considérer attentivement que beaucoup de personnes peu éclairées s'accusent d'avoir fait des jugements téméraires, et s'attacher en conséquence à leur faire comprendre 1° que lorsqu'elles ont des motifs suffisants pour porter de tels jugements sur telles actions, elles ne font pas de jugements téméraires, mais plutôt des jugements conformes à la justice, et par conséquent exempts de faute ; 2° que le plus souvent ce ne sont pas des jugements, mais de simples soupçons, que les pères de famille et les maîtres sont même quelquefois obligés de former, pour empêcher quelque mauvaise action : par exemple, pour que leurs serviteurs s'abstiennent de violer, leurs filles de pécher en fréquentant des hommes, et autres choses semblables ; seulement il faut leur recommander de ne pas communiquer de pareils soupçons à d'autres personnes sans nécessité.

§ II.

3. De la contumélie ou de l'outrage, et de la réparation de l'honneur. — 4. Causes qui peuvent dispenser de cette réparation. — 5. Du péché que l'on commet en ouvrant et lisant les lettres adressées à d'autres. — 6. A qui cela est-il permis ?

III. La contumélie est aussi un péché grave, lorsqu'il porte une grave atteinte à l'honneur du prochain ; par conséquent, si l'affront a été public, on doit faire à l'offensé une réparation

1. Cf. lib. III, n. 962-965.

publique en lui demandant pardon, ou du moins en lui donnant quelque marque particulière d'honneur en présence de toutes les personnes qui ont été témoins de l'affront, ou au moins en faisant savoir à ces personnes-là que la réparation d'honneur a eu lieu [1] Si l'affront a été secret, la satisfaction doit être secrète aussi, suivant l'opinion la plus vraie et la plus générale, qu'ont soutenue Lessius, Lugo, Sporer, Roncaglia, saint Antonin, les docteurs de Salamanque, etc., contre Laymann et Molina [2]

IV Il faut néanmoins faire exception 1° lorsque l'on peut raisonnablement présumer, d'après la conduite que tient l'offensé, qu'il a déjà pardonné l'injure, ou qu'il ne veut pas de cette satisfaction publique pour n'avoir pas à rougir de nouveau ; et, dans ce cas, il suffira de faire en sorte de réparer son honneur d'une autre manière ; 2° lorsque l'on a des raisons de craindre que cette satisfaction ne rallume l'animosité ; 3° lorsque l'offensé en a déjà tiré vengeance, ou bien si l'offenseur en a déjà été puni publiquement par un jugement qui lui ait infligé une peine suffisante pour réparer l'honneur de l'offensé [3]

V On ferait également outrage au prochain, si l'on ouvrait ses lettres pour les lire, à moins qu'on n'eût le consentement exprès ou présumé de celui qui les a écrites, ou de celui à qui elles sont adressées, comme le disent Lugo, Busembaum, Escobar, Navarre, etc. ; ce serait même un péché grave, si la matière était grave, ou si on avait lieu de croire que le prochain le prendrait pour un grave outrage et s'en tiendrait pour gravement offensé ; néanmoins, si dans ce cas la matière était légère par sa nature, celui qui lirait la lettre ne pècherait pas contre la justice, mais contre la charité, comme le dit très-bien Lacroix, d'accord avec la plupart des autres, contre Bonacina [4]

VI. A l'encontre, il est permis 1° aux souverains d'ouvrir les lettres de leurs ennemis, et même de toute personne qui,

1. Cf. lib. III, n. 966 et n. 984-988. — 2. *Ibid.*, n. 985. — 3. *Ibid.*, n. 988 et 989. — 4. N. 70, à ce mot : *Ita.*

en temps de guerre, écrit d'un pays ennemi. La même faculté est donnée aux ministres publics, lorsqu'ils le jugent nécessaire pour le bien commun. 2° Les supérieurs de religieux peuvent ouvrir les lettres de leurs subordonnés, lorsque tel est l'usage établi, ou au moins lorsqu'ils soupçonnent avec fondement que ces lettres peuvent contenir quelque chose de mauvais ; mais ils n'ont pas ce droit pour les lettres qui viennent des supérieurs élevés au-dessus d'eux, ou qui leur sont adressées. 3° Il est de plus permis aux simples particuliers d'ouvrir les lettres de leurs envieux qui leur font éprouver des traitements injustes, comme le disent avec le commun des théologiens Lessius, Lugo, Laymann, Sanchez, Navarre, Bonacina, les docteurs de Salamanque et Roncaglia. Lugo et Busembaum regardent la même chose comme permise pour le cas où il s'agit d'épargner à un tiers une injure grave dont il est menacé [1] Si quelqu'un ramasse les morceaux d'une lettre déchirée et jetée sur un passage public, et non dans quelque endroit secret, et que par curiosité il la lise, il ne commet pas en cela d'injure (pourvu qu'il ne porte pas préjudice à l'auteur de la lettre en divulguant les secrets qui peuvent y être contenus), parce qu'il est bien permis de faire servir à son propre avantage toutes les choses qu'on trouve comme abandonnées : ainsi pensent Laymann, Busembaum, Diana, saint Antonin, Silvestre, Lugo et Roncaglia, etc. Et cela serait encore vrai, lors même que celui à qui la lettre appartenait l'aurait déchirée en très-petits morceaux, quoiqu'il semble dans ce cas qu'il n'ait pas voulu livrer au public le contenu de la lettre. Mais Lacroix et Rebel soutiennent le contraire avec plus de probabilité, vu que celui qui déchire ainsi une lettre fait bien voir qu'il ne veut pas qu'on la lise, et qu'il n'a pas l'intention de céder ses droits sur elle. Ce que nous avons dit pour les lettres s'applique à toute autre espèce d'écriture, parce que chacun a le droit de garder secrets les écrits dont il ne veut pas donner communication à d'autres

1. Cf. lib. V, n. 70, et lib. III, n. 969, vers la fin.

personnes, comme le disent Navarre, Molina, Busembaum, etc. [1]

Mais puisque nous nous occupons ici en général des paroles outrageuses dont on peut se rendre coupable, qu'on fasse bien attention à ce qu'a écrit et ordonné Benoît XIV dans sa constitution *Sollicita*, sur la prohibition des livres, datée du 8 juillet 1753. Ce pontife y réprouve souverainement l'usage détestable pratiqué par les écrivains d'aujourd'hui qui écrivent sur des matières de controverse, lesquels s'imaginent qu'ils paraîtraient ne pas savoir bien défendre leur cause s'ils ne s'entre-déchiraient mutuellement, et s'ils ne se hâtaient de condamner les opinions de leurs adversaires avant que l'Eglise se soit prononcée; et qui se plaisent à cribler leurs adversaires d'injures et de sarcasmes, parce qu'ils ne pensent pas comme eux. Voici les termes dont se sert Benoît XIV : « Plût à Dieu qu'on ne vît pas paraître, en ces temps de licence et de désordre, de pareils écrits, dans lesquels leurs auteurs s'injurient mutuellement, censurent dans leurs adversaires des opinions non encore condamnées par l'Eglise, livrent à la dérision et leurs personnes et leurs écoles, et les accablent de ridicule, au grand scandale des bons et au mépris que font ensuite de nous les hérétiques, qui triomphent de voir les catholiques se déchirer entre eux et se faire mutuellement une guerre implacable [2] » Il ajoute encore que, quoiqu'on ne puisse pas faire disparaître du monde les discussions, dont il reconnaît qu'on retire d'ailleurs quelquefois de grands avantages ; il veut néanmoins que l'on garde, dans les écrits, la modération et la mansuétude chrétienne. C'est pourquoi il renouvelle l'ordre déjà donné par Innocent XI,

1. Cf. lib. V, n. 70, à ces mots : 6. *Si litteras.*

2. Utinam vero in aspectum lucemque hominum libri ejusmodi in hac temporum licentia et pravitate non efferrentur, in quibus dissidentes auctores mutuis se jurgiis conviciisque proscindunt, aliorum opiniones nondum ab Ecclesia damnatas censura perstringunt, adversarios eorumque scholas, aut cœtus sugillant, et pro ridiculis ducunt, magno bonorum scandalo, hæreticorum vero contemptu, qui, digladiantibus inter se catholicis, seque mutuo lacerantibus, plane triumphant.

et dit : « Que tous ceux donc qui écrivent et disputent en contradiction avec les opinions des autres, gravent bien dans leurs esprits ce qu'Innocent XI a si fortement recommandé dans son décret publié le 2 mars 1679, où il disait en parlant de leurs pareils : « Afin que les docteurs et tous autres quels qu'ils soient s'abstiennent à l'avenir de toutes paroles injurieuses, et que la charité soit partout observée, Sa Sainteté leur enjoint, en vertu de la sainte obéissance, de ne se permettre, tant dans leurs livres que dans leurs thèses, aucune note de censure, aucune expression insultante contre des propositions controversées jusqu'ici entre les catholiques, tant qu'elles n'ont pas été suffisamment examinées et jugées par le Saint-Siége [1] » Ensuite, il donne des éloges à saint Thomas, pour avoir parlé des opinions des autres théologiens de manière à n'offenser personne, et pour avoir gardé la même modération même en parlant des hérétiques, dont il se contente de réfuter les assertions. Il ordonne, en finissant, aux examinateurs des livres « de noter sévèrement cette licence des écrivains, et d'en informer les cardinaux de la congrégation, pour qu'ils la répriment en mettant à contribution leur zèle et leur autorité [2] » C'est avec raison que le souverain pontife ordonne la suppression de ces sortes d'ouvrages, parce qu'au lieu de servir à l'éclaircissement de la vérité, ils ne servent le plus souvent qu'à faire triompher les hérétiques et à scandaliser l'Eglise. Car celui qui lit ces écrits remplis d'outrages, d'invectives et de sarcasmes contre ceux qui soutiennent des opinions opposées (et ces injures-là sont bien plus coupables que celles qui sont

1. Quamobrem firmum sit omnibus qui adversus aliorum sententias scribunt ac disputant, id quod graviter ab Innocentio XI præscriptum est in decreto edito die 2 martii 1679 : « Tandem ut ab injuriosis contentionibus doctores aut alii quicumque in posterum abstineant, ut caritati consulatur, idem sanctissimus in virtute sanctæ obedientiæ præcipit, ut tam in libris quam in thesibus, etc., caveant ab omni censura, et nota, necnon a quibuscumque conviciis contra eas propositiones quæ adhuc inter catholicos controvertuntur; donec a S. Sede recognitæ sint, et super eis judicium proferatur. »

2. In hujusmodi scriptorum licentiam graviter censuram intendant revisores librorum, eamque congregationis cardinalibus cognoscendam subjiciant, ut eam pro zelo suo et potestate coerceant.

faites ouvertement), s'aperçoit facilement que l'écrivain a été poussé par la passion dont il s'est épris pour sa propre opinion, afin d'en retirer au moins la confusion de son adversaire; et tout homme qui écrit avec passion ne réussit guère à persuader, et on n'ajoute guère foi à ce qu'il dit, soit parce que chacun sait que les passions troublent la vue et empêchent de distinguer la vérité, soit parce que, lorsque quelqu'un a recours à des médisances et à des injures pour défendre sa cause, on est porté à penser qu'il n'a pas de bonnes raisons à faire valoir, et que ce n'est que par défaut de bonnes raisons qu'il se sert d'injures et de sarcasmes, afin de confondre ainsi son adversaire, et de le réduire au silence.

§ III.

De la détraction.

7. De la détraction, et quand est-elle coupable? — 8. Du secret dont on aurait acquis la connaissance par quelque moyen frauduleux. — 9. De l'obligation de garder le secret. — 10. Si l'on peut divulguer le délit d'un autre pour se défendre soi-même. — 11. Si l'on peut révéler un secret pour demander conseil ou pour son propre soulagement; et si on ne le découvre qu'à une personne probe. — 12. Si le délit est public en un lieu, etc. — 13. S'il est public en un temps, etc. — 14. Si le délit est connexe. — 15. De celui qui le rapporte comme l'ayant appris d'autres personnes. — 16. De celui qui médit nommément de tel ordre ou de tel monastère. — 17. De celui qui engage à médire, et de celui qui écoute la médisance. — 18. De la réparation de l'honneur, etc. — 19. Causes qui dispensent de la faire. — 20. S'il y a obligation de réparer les calomnies en donnant de l'argent pour compensation. — 21. Si celui qui a été calomnié peut se faire à lui-même compensation avec de l'argent.

VII. La détraction qui s'attaque à la réputation d'autrui devient un péché grave, lorsque l'on accuse publiquement son prochain d'un crime, ou qu'il n'a pas commis, ou qui, s'il l'a commis, était resté caché et ne devait pas de longtemps devenir public; et de plus, quand on fait cette révélation dans l'intention de le déshonorer; car si on la faisait dans quelque autre but supposé légitime (et bien entendu qu'elle eût pour objet un crime réellement commis), par exemple, dans le but de procurer l'amendement du prochain, ou d'éviter un grave dommage pour soi ou pour quelque autre, quand il n'y a pas pour l'éviter d'autre moyen, il serait permis alors de dénoncer

e crime (à moins que le dommage qui résulterait de la diffamation pour celui qui en serait l'objet ne dépassât de beaucoup celui que l'on voudrait éviter pour soi-même ou ses amis), parce que, comme le dit saint Thomas, il n'y a de détraction proprement dite, comme de péché, que lorsqu'elle est faite dans le but de déprécier la réputation d'autrui, et non lorsqu'elle est faite pour un bien nécessaire [1] Cuniliati dit la même chose à la suite de saint Thomas : « Il est permis, dit-il, de révéler le crime d'un autre pour éviter un mal considérable que la charité ne nous oblige point d'endurer [2] »

VIII. Ici s'élève une grande question. Peut-on, pour éviter un grave dommage, révéler un crime caché dont on a acquis injustement la connaissance par violence ou par fraude; par exemple, en ouvrant des lettres, etc.? Il y a là-dessus plusieurs opinions divergentes, parmi lesquelles nous préférons celle qu'ont soutenue Lugo, Laymann, Tournely, Lacroix et Sporer, savoir, qu'il n'est pas permis de faire une telle révélation, parce que cette action qui est injuste oblige celui qui la commet à indemniser le prochain de tous les dommages que cette action peut lui causer. Il n'y a qu'un cas où il puisse être permis de révéler ainsi le crime d'autrui, savoir, celui où l'on aurait le droit de faire de force une perquisition chez cette personne même, ou d'ouvrir ses lettres; comme, par exemple, si cette révélation était nécessaire dans l'intérêt général, ou si l'auteur du crime était obligé lui-même, sous peine de péché grave, d'en faire la révélation pour réparer le dommage qu'il aurait commis; ou bien s'il avait exercé contre le dénonciateur des vexations injustes, et que celui-ci eût lieu de croire qu'en ouvrant la lettre il y trouverait des choses qui auraient un rapport direct avec le mal dont il serait menacé, ou avec celui qui menacerait quelque autre innocent; car autrement, si la lettre ne contenait rien de directement relatif aux vexa-

1. Si verba per quæ fama alterius diminuitur proferat quis propter aliquod bonum necessarium, non est peccatum, neque potest dici detractio (2-2, q. 73, ar. 2. — Cf. lib. III, n. 964).

2. Licet revelare crimen alterius ad vitandum grave malum, quod ex caritate non tenemur sufferre (Cunil., tra. 9, c. 7, § 5, n. 9).

tions dont on aurait à se plaindre, mais seulement des renseignements indirects pour obtenir tel avantage, ou pour éviter tel dommage, il ne lui serait pas permis dans ce cas d'ouvrir les lettres, parce que cela est contraire à l'intérêt général des relations humaines, que l'on doit préférer à l'intérêt particulier : c'est ce que disent Lessius, Laymann, les docteurs de Salamanque, et les autres communément [1]

IX. Ici se présente une autre question, qui est celle de savoir quand est-ce que nous sommes tenus ou non de garder un secret. A cet égard il faut distinguer le secret *naturel*, du secret *promis* et du secret *confié*. Le secret *naturel* a lieu, lorsque nous avons acquis par cas fortuit la connaissance d'un fait caché. Le secret *promis* est celui que nous nous sommes engagés à ne pas révéler. Enfin le secret *confié* est celui dont on nous a fait la confidence, en nous faisant en même temps défense de le révéler. Venons-en maintenant à l'obligation que le secret nous impose. L'obligation de garder le secret *promis* doit être appréciée d'après l'intention de celui qui a fait la promesse; mais il faut que cette intention soit bien constante pour que l'obligation puisse en être grave. L'obligation du secret *confié* (appelé aussi *rigoureux*) est plus forte que celle qui résulte du secret *naturel*. Le secret *confié* peut être révélé seulement dans les cas suivants : 1° lorsqu'on peut présumer le consentement de la personne intéressée; 2° si le fait est déjà publiquement connu. Bien plus, Azor, Lugo, Bonacina, Roncaglia, les théologiens de Salamanque et autres, disent qu'on ne commet pas un péché mortel lorsqu'on communique à une ou deux personnes probes le secret *confié*, lors même que ce secret porterait sur une matière grave, pourvu qu'on ne puisse pas présumer que celui qui a confié le secret a voulu en cacher la connaissance spécialement à la personne à qui on le révèle; 3° si, en gardant le secret, on devait causer un mal qui retomberait sur le public, ou sur un innocent, ou sur la personne même qui l'a confié : car dans ce cas vous pouvez (et

1. Cf. lib. III, n. 696, circ. fin.

même quelquefois vous devez) en faire la révélation, autant qu'il suffira pour prévenir le mal, quand même vous vous seriez engagé par serment à ne pas le révéler. En outre, il est plus probable, dirons-nous avec Soto, Navarre, Laymann, Lessius, Lugo, Bonacina, etc., qu'on peut aussi révéler un secret confié, lorsqu'il s'agit d'éviter pour soi-même un mal dont on est menacé, attendu qu'on n'est pas soi-même de pire condition que tout autre innocent, pourvu toutefois (car il faut y mettre cette restriction) que la révélation qu'on en fera ne doive pas nuire considérablement aux intérêts publics, et qu'on ne se soit pas engagé à garder le secret, quand même il devrait en résulter pour soi-même quelque inconvénient. Sur la question ensuite de savoir si vous pouvez le révéler pour sauver votre vie, lorsque vous vous êtes engagé à le garder même au péril de vos jours, on peut également soutenir l'affirmative et la négative comme probables l'une et l'autre [1]

X. Notons 1° qu'il est permis, comme le pensent Lugo, Cardenas, Tournely et Busembaum, de révéler un crime réellement commis par notre prochain, lorsque cela est utile ou nécessaire pour déjouer les calomnies dirigées par lui contre nous. Nous disons *réellement commis*, parce que c'est toujours une faute grave d'accuser quelqu'un d'un crime qu'il n'a pas commis, ainsi que cela résulte de la condamnation de la proposition comptée pour la 44e dans le décret d'Innocent XI, et d'après laquelle il serait « probable qu'on ne pècherait pas mortellement en imputant à quelqu'un un crime qu'il n'aurait pas commis pour se justifier soi-même et défendre son honneur personnel [2] » Beaucoup de docteurs excusent cependant de péché mortel celui qui, pour se soustraire à de cruels tourments, s'accuserait lui-même d'un crime qu'il n'aurait pas commis; mais nous nous rangeons à l'opinion contraire, que soutiennent aussi d'autres docteurs. On fera bien d'observer à ce sujet ce que nous dirons plus loin, ch. XIII, n. 84 [3]

1. Cf. lib. III, n. 970 et 971.

2. Probabile est, non peccare mortaliter, qui imponit falsum crimen alicui, ut suam justitiam et honorem defendat, etc. — Cf. lib. III, n. 972.

3. Cf. lib. IV, n. 275.

XI. Notons 2° qu'il est permis de révéler le crime d'autrui, lorsque cela est nécessaire pour son propre soulagement, quand on a reçu une injure grave, comme le disent Navarre, Bonacina, Sair, Ledesma, Mazzotta, Busembaum, les docteurs de Salamanque et autres. Plusieurs docteurs très-graves, tels que Lessius, Cajetan, Navarre, Bonacina, Covarruvias, Trullench, etc., permettent (ou du moins excusent de faute grave) la communication qu'on ferait d'un crime resté secret, à une ou deux personnes prudentes, parce que la réputation d'une personne consiste dans l'estime publique, et que par conséquent on ne la lui enlève pas en faisant connaître son crime à une ou deux personnes qui tiendront le secret. Saint Thomas lui-même se range à cette opinion, lorsqu'il dit : « Si quelqu'un rapporte au supérieur la faute du prochain, en ayant pour but les précautions à prendre pour l'avenir, ou quelque autre semblable qui puisse servir à l'amendement du prochain, il ne pèche point en cela. Mais si c'est par imprudence qu'il fasse à quelqu'un une semblable révélation, de manière cependant à ce qu'il n'en résulte pas la diffamation du coupable, il pèche, mais non mortellement, bien que son action soit imprudente [1]. » Notez ces mots « de manière cependant, » *ita tamen*; par conséquent il n'y a pas d'infamie, lorsqu'on ne fait connaître le délit qu'à une seule personne [2]

XII. Remarquons 3° que lorsque le crime est déjà publiquement connu dans un lieu, il est douteux qu'il soit permis de le faire connaître dans un autre lieu, lorsque dans celui-ci on doit être longtemps, à moins de cela, sans en avoir connaissance. Sur cette question ont surgi trois opinions différentes : la première, qu'ont professée Dicastillo, Villalobos, Antoine, Tournely, Cuniliati, etc., veut qu'il y ait là une faute grave contre la justice, parce que le coupable jouit encore de sa

1. Si aliquis referat prælato culpam proximi, intendens vel cautelam in futurum, vel aliquid hujusmodi, quod ad emendam proximi videret expedire, non peccat. Si autem ex incautela alicui dixerit hoc, ita tamen quod non proveniat inde infamia delinquenti, tunc non peccat mortaliter, licet incaute agat (*Quodlib.* II, a. 13, ad 3).

2. Cf. lib. III, n. 973, in fin., et n. 974.

bonne réputation dans cet endroit ; la deuxième professée par Lessius, Bonacina et Silvius, veut qu'il y ait là une faute grave contre la charité, parce que, quoique le coupable ne mérite plus sa bonne réputation, néanmoins il doit apprendre avec beaucoup de peine que son crime est publié dans une localité où l'on n'en avait pas jusque-là connaissance ; la troisième, qui est la plus commune, est celle qu'ont soutenue Lugo, (qui la dit commune et vraie), saint Antonin, Cajetan, Ledesma, Major, et les docteurs de Salamanque, Navarre, Bannez, Serra, Filliucius, Fagundez, Macado et autres[1] D'après ces derniers, il n'y a là de faute, ni contre la justice, ni contre la charité. Les partisans de cette opinion rapportent à son appui un grand nombre de raisons ; mais la plus puissante de toutes est qu'il importe au bien public que les malfaiteurs soient connus, afin qu'on puisse se méfier d'eux ; et cet avantage, auquel tous sont intéressés, doit faire passer par-dessus l'inconvénient qui en résultera pour le délinquant. Cette raison me paraît fort probable, si on l'applique aux cas où le crime est de telle nature que son auteur devienne pour les autres un sujet dangereux et qu'il faille fuir, comme, par exemple, s'il agissait de corruption de mœurs, de dissolution, d'homicide, de trahison, et autres crimes semblables. On n'a point à objecter que, puisque le coupable jouit encore d'une bonne réputation dans ce lieu-là, on ne saurait avoir le droit de l'en dépouiller sur le seul fondement d'une opinion probable, parce que nous répondrions alors que dès l'instant que son crime devient public, il est probable, d'un côté, que le coupable perd son droit à sa réputation, et que de l'autre, le public acquiert celui d'en être instruit pour se mettre en mesure de l'éviter ; et puisque son droit devient incertain, la possession de ce même droit devient incertaine aussi. Je trouve ensuite que le père Concina[2] distingue ici le cas où le crime est public, d'une noriété de fait, *notorietate facti*, c'est-à-dire où il a été commis publiquement en sorte qu'on est alors en droit de le

1. Lugo, d. 14, n. 59 ; Salm., *de resti.*, c. 4, n. 61.
2. Conc., *Comp. theol.*, t. I, p. 239, n. 10.

publier en tout lieu, d'avec le cas où il n'est public que d'une notoriété de rumeur, *notorietate famæ*, et alors voici ce qu'il dit du droit qu'on s'attribuerait de le révéler : « Tous doivent en ce cas se tenir sur leurs gardes, parce qu'il est facile de se laisser tromper par ces rumeurs publiques [1] » Notons ensuite qu'on ne peut pas appeler public, absolument parlant, un délit qui n'aurait encore été divulgué que dans une famille ou dans un monastère, et que par conséquent il n'est pas permis de le révéler ailleurs, et pas même dans un autre monastère du même ordre, et qui aurait avec l'autre de fréquentes relations [2]

XIII. Si un délit est public à une époque, on ne peut pas sans faute grave, au moins contre la charité, le publier dans une autre, alors qu'il est encore occulte ; à moins cependant qu'il ne soit public non-seulement d'une notoriété de fait, *notorietate facti*, mais encore *notorietate juris*, c'est-à-dire par l'effet d'un jugement, ou par l'aveu du coupable devant la justice, ainsi que l'enseignent Lessius, Lugo, Lacroix, etc. [3] Du reste, malgré tout cela, il est permis aux historiens de rapporter les crimes publics, même lorsqu'ils ne le sont que d'une notoriété de fait, comme le reconnaissent Soto, Molina, Vasquez, etc. [4]

XIV Remarquons 4° que, lorsque quelqu'un est déjà diffamé pour un crime qu'il a commis, ce n'est pas un péché grave de l'accuser d'un autre crime connexe ou semblable au premier, comme, par exemple, de dire à un soldat qu'il a fréquenté une fille publique, ou autre chose semblable. Il en serait autrement si l'on divulguait un crime tout à fait étranger au premier, ou bien si l'on faisait connaître de quelqu'un qui a commis un adultère, qu'il en a commis deux [5]

XV Remarquons 5° que l'on commet seulement un péché véniel, en rapportant un péché de son prochain, si on le donne comme raconté par ses ennemis ou par d'autres per-

1. Cauti omnes sint oportet, quia facile fingitur hæc publica fama.

2. Cf. lib. III, n. 974. — 3. *Ibid.*, à ce mot : *Similiter* — 4. Salm., *de restit.*, c. IV, n. 37. — 5. Cf. lib. III, n. 976.

sonnes peu dignes de foi, ou bien si l'on a des raisons de penser que les auditeurs ne le croiront pas ; mais il y aurait péché mortel, si l'on disait l'avoir appris d'une personne digne de foi, ou bien si l'on racontait un crime très-grave, parce que, lorsqu'il s'agit d'un crime de cette nature, il y a faute grave d'en donner seulement le soupçon [1]

XVI. Remarquons 6° que l'on commet un péché, lorsqu'on diffame un ordre religieux ou un monastère, et même lorsqu'on publie le crime de l'un des religieux en l'attribuant au monastère, ou à l'ordre tout entier. Néanmoins, lorsque l'ordre est très-considérable, c'est avec raison que le père Concina dit que l'on ne doit pas regarder comme grave, ni comme infraction du secret naturel, le péché que l'on commet en nommant l'ordre, si cet ordre n'est pas d'étroite observance [2]

XVII. Notons 7° que celui qui excite les autres à médire commet un péché grave. Quant à celui qui, sans en avoir été cause, se réjouit de ces médisances, il pèche aussi grièvement, mais seulement contre la charité. Plusieurs docteurs cependant excusent de péché grave celui qui se réjouit, non pas du mal qui en revient au prochain, mais seulement du plaisir d'apprendre une nouvelle qui flatte la curiosité, pourvu que ce ne soit pas un supérieur, dont le devoir est de corriger son inférieur quand il médit. Les supérieurs donc qui souffrent ces médisances en matière grave et secrète, commettent un péché grave contre la charité (mais non cependant contre la justice), comme le disent avec raison Lugo, Soto, Rebel, Dicastillo, etc. [3] Mais lorsque ce n est pas un supérieur, il n'y a pas de péché mortel, suivant plusieurs docteurs de grave autorité, si par respect ou par crainte il ne cherche pas à empêcher la détraction, pourvu qu'il n'en doive pas résulter quelque autre dommage pour le prochain (outre l'atteinte portée à sa réputation), et pourvu encore, suivant saint Thomas [4], qu'il n'ait pas la certitude d'empêcher la médisance, s'il faisait des remontrances à celui qui se la permet. Mais il

1. Cf. lib. III, n. 977 et 978. — 2. *Ibid.*, n. 979, ad v. 18. *Similiter*, et lib VI, n. 654, in fin. — 3. Cf. lib. III, n. 980. — 4. 2-2, q. 73, a. 4.

est moralement impossible d'avoir cette certitude lorsqu'on n'est pas supérieur, ou tout au moins si on n'est pas beaucoup plus élevé en noblesse ou en dignité [1]. De plus Lugo, Busembaum, etc., font remarquer que l'on se trompe si, aussitôt que l'on entend parler contre son prochain, on se croit obligé de faire des remontrances, parce que souvent il est plus avantageux pour le prochain que la calomnie élevée contre lui arrive à son terme, que si elle était interrompue ; car il peut arriver plus d'une fois, qu'en laissant continuer le discours jusqu'au bout, on se convainque qu'il y a beaucoup moins de mal qu'on ne l'avait cru au premier moment. Du reste, pour s'affranchir de tout scrupule, lorsqu'on entend médire et qu'il s'agit d'une matière grave, il n'y a qu'à se retirer ou à tâcher d'amener la conversation sur un autre sujet, ou bien seulement à témoigner le déplaisir qu'on éprouve, soit en tournant la tête, soit en baissant les yeux, soit en prenant un air sérieux [2]

XVIII. Notons 8° que celui qui a commis une détraction injuste est tenu de réparer la réputation et même le dommage causé (pourvu qu'il ait pu le prévoir en s'en formant au moins une idée confuse), et non-seulement quand le délit a été faussement imputé, en se dédisant devant les mêmes personnes qui ont entendu la médisance, soit immédiatement, soit médiatement (lorsque ceux qui l'ont entendue les premiers l'ont répétée à d'autres) ; mais encore lorsque le délit est vrai, en remédiant alors au mal le mieux qu'on le peut, et en disant par exemple : *J'ai commis une méprise; j'ai fait erreur*, ou bien, comme d'autres l'admettent : *Je me suis trompé ; j'ai menti*, car tout péché est erreur et mensonge, suivant saint Jean. Pour moi je conseille de dire : *Je me le suis tiré de la tête*, parce que toute parole est expression de la raison, et que c'est la tête qui en est le siége. Mais si l'on a des raisons de craindre que cette réparation même ne cause plus de mal que de bien à la personne diffamée, parce qu'on présume que la

1. Cf. lib. III, n. 981. — 2 Cf. lib. III, n. 980.

calomnie se trouve déjà oubliée (comme on doit le présumer lorsque le bruit diffamatoire est tombé depuis longtemps et qu'il n'en a plus été question), alors il vaut mieux s'attacher à louer la personne dont on a médit, en relevant les bonnes qualités qu'elle peut avoir, et en donnant de sa personne une idée avantageuse, que d'aller réveiller le souvenir d'un fait depuis longtemps oublié. Mais quand la restitution de la réputation peut être tentée sans inconvénient, le devoir du confesseur est d'obliger le détracteur à réparer, autant qu'il peut le faire, la réputation qu'il a ternie, avant de lui accorder l'absolution: car il lui serait difficile de l'obtenir après, quoique, après tout, cette sorte de restitution soit moins difficile à obtenir que celle de ce qui se compte avec de l'argent [1]

XIX. Notons en dernier lieu que le détracteur peut être exempté de l'obligation de restituer par plusieurs causes : par exemple, 1° si le délit est déjà devenu public par une autre voie, ou bien si la personne diffamée a recouvré sa bonne réputation par d'autres moyens ; 2° si le détracteur peut raisonnablement présumer que la personne diffamée le dispense de lui faire réparation : car chacun est le maître de sacrifier sa propre renommée, ainsi que le disent Laymann, Navarre, Trullench, Busembaum, Holzmann, etc., avec le commun des théologiens [2], pourvu, toutefois, bien entendu, qu'il puisse en faire la remise, car il n'en a pas le droit lorsque son déshonneur a causé du scandale, ou est retombé sur le public, ou sur ses proches ; 3° si ce même détracteur ne peut faire la réparation dont il s'agit sans mettre sa propre vie en danger, ou sans s'exposer à un dommage beaucoup plus grave que celui qu'éprouve la personne diffamée ; 4° s'il a sujet de penser que personne n'a ajouté foi à sa détraction, comme lorsqu'il l'a faite avec l'emportement de la passion ; 5° lorsqu'on peut raisonnablement croire que le fait est tombé dans l'oubli, ainsi que nous l'avons dit plus haut ; 6° si la personne diffamée a diffamé elle-même son détracteur, sans avoir encore réparé

1. Cf. lib. III, n. 992. — 2. *Ibid.*, n. 1003.

le tort qu'elle lui a fait de son côté, car il se peut alors qu'elle lui ait fait satisfaction, suivant l'opinion la plus commune et la plus probable qu'ont adoptée Soto, Silvius, Wigandt, Tournely, Laymann, l'école de Salamanque, etc. [1].

XX. On met en doute 1° si, quand il est impossible de réparer la réputation qu'on a fait perdre, on est obligé d'en compenser la perte au moyen d'une somme d'argent. Sylvius, Soto, etc., à la suite de saint Thomas [2], sont pour l'affirmative, par la raison que la réputation est une chose susceptible d'être appréciée en argent. Mais l'opinion la plus commune et la mieux fondée est pour la négative, que soutiennent aussi Lessius, Lugo, Sanchez, Laymann, Vasquez, Bonacina, l'école de Salamanque, Lacroix, etc., en se fondant sur ce que la justice oblige à restituer ce qu'on a pris, ou au moins l'équivalent, mais que la réputation étant une chose d'un ordre supérieur, ne peut être compensée par aucune somme quelconque. D'où il résulte que la restitution faite au moyen d'une somme d'argent ne peut pas constituer une réparation, puisque la personne diffamée resterait toujours créancière, comme elle l'était avant qu'on lui payât cette somme [3] Il faut observer, à cet égard, ce qui est dit au ch. x, n° 83.

XXI. On met en doute 2°, si, lorsque le détracteur ne peut ou ne veut pas réparer la réputation qu'il a fait perdre, la personne diffamée peut elle-même se la compenser avec l'argent de son détracteur. Quelques docteurs soutiennent la négative, parce qu'une opinion seulement probable ne peut pas donner le droit de se faire compensation à soi-même. Néanmoins d'autres docteurs, tels que Lessius, Molina, Azor, Ledesma, etc., sont pour l'affirmative, et les théologiens de Salamanque admettent cette opinion comme vraie dans la pratique, en disant que la règle qui prohibe la compensation, lorsqu'elle est motivée par une opinion probable, n'a d'application que lorsque la créance est douteuse, mais non lorsqu'elle est certaine (comme l'est en effet la créance de la personne à qui

1. Cf. lib. III, n. 998 et 999. — 2. S. Thom., 2-2, q. 62, a. 2, ad 2. — 3. Cf. lib. III, n. 627 et 1000.

l'on a enlevé sa réputation), et qu'il n'y a incertitude que sur la manière de se la procurer, en même temps que les docteurs en admettent une en particulier comme probablement permise [1] Malgré toutes ces raisons, j'adhère à la première opinion, parce que la personne diffamée est créancière en matière de réputation, et non en matière d'argent ; et s'il est probable, et même plus probable (comme nous l'avons dit plus haut), que le détracteur n'est pas tenu de réparer avec de l'argent la réputation qu'il a fait perdre, lorsqu'il ne peut pas faire recouvrer, à la personne qui l'a perdue, cette réputation elle-même, toujours est-il qu'en prétendant se compenser à elle-même avec l'argent de son détracteur sa réputation perdue, la personne diffamée cherche la compensation de ce qu'elle a perdu dans une créance probable, et non dans une créance certaine [2]

XXII. Nous devons ici dire quelque chose des libelles *diffamatoires*. Il y a libelle *diffamatoire*, lorsque l'on publie dans un écrit quelque grave infamie secrète. On appelle encore libelle *diffamatoire* une accusation écrite remise au juge sans signature. Les auteurs de ces libelles encourent l'excommunication, en vertu du chapitre 5, *Qui alterius*, q. 11, *ferendæ sententiæ*, ou même *latæ sententiæ*, lorsque le libelle est dirigé contre le pape ou les cardinaux ; elle est en outre *réservée*, si le libelle attaque l'ordre franciscain ou dominicain, ou toute autre communauté, mais non pas s'il s'attaque à un seul religieux en particulier. On se rend également coupable et l'on encourt la même peine, lorsqu'on suspend à la porte de quelqu'un une affiche diffamatoire [3]

1. Cf. lib. III, n. 1001. — 2. Cf, lib. I, n. 35, à ce mot : *Hinc*. — 3. Cf. lib. III, n. 995.

FIN DU SIXIÈME VOLUME DES ŒUVRES,

ET PREMIER DE LA PARTIE MORALE.

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS CE SIXIÈME VOLUME.

INSTRUCTION ET PRATIQUE

POUR LES CONFESSEURS

OU RÉSUMÉ DE LA THÉOLOGIE MORALE.

Pages

3e point. Du duel et de la guerre.

CHAP. IX. Remarques sur le sixième commendement.

1er point. De tactibus et aspectibus et verbis turpibus.

2e point. De actibus turpibus consummatis naturalibus.

3e point. De actibus turpibus consummatis contra naturam.

CHAP. X. Remarques sur le septième commandement.

1er point. De la justice, du droit et du domaine.

2e point. Du vol.

§ I. En quoi consiste essentiellement le vol.

FIN DE LA TABLE DU SIXIÈME VOLUME DES OEUVRES, OU PREMIER DE LA PARTIE MORALE.

Imprimerie générale de Châtillon-sur-Seine. Jeanne Robert